



شرح الإرشاد في أصول الاعتقاد

لمظفر بن عبد الله المصري المشهور بالمقترح (ت 612 هـ)

دراسة وتحقيق:
الدكتورة نزيهة امعاريج

المجلد الأول

المملكة المغربية
الرابطة المحمدية للعلماء



شرح الإرشاد في أصول الاعتقاد

لمظفر بن عبد الله المصري المشهور بالمقترح (ت 612 هـ)

دراسة وتحقيق:
الدكتورة نزيهة امعاريج

المجلد الأول

تقديم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

فإن أسمى ما تتّجه إليه الهمم، وتتغي الرقي إليه ـ في الدّرجات ـ أعلى القمم، طلب العلم، وسلوك طريقه، وضبط وتنقيح مسائله. ولما كانت المباحث العقدية مادة لأشرف العلوم وأوكدها، فقد حظيت بالمكانة الجليلة في النفوس، فاعتنت الهمم العالية ـ لذلك ـ بتحصيلها، وانبرت إلى تطوير المناهج للدفاع عن أركانها، مما أكسبها صفة التجدّد التي تضمن لها الاستمرار والرسوخ والترقي، قاصدة جعل دين الأمة حصنا منيعا لا ينفذ إليه غلو ولا تطرف، ويقينا صلبا لا يلابسه زيغ ولا تنطّع، ولا يكدِّر صفاءه منحرف أو زائغ، ليدوم للعقيدة دورها في تثبيت الدين الخالص لدى عامة المسلمين.

وقد حملت الرابطة المحمدية للعلماء على عاتقها، وأدرجت ضمن آكد واجباتها، العناية ببعث ونشر التراث الإسلامي العقدي من خلال «مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية»؛ الذي يسعد اليوم بأن يقدِّم لجمهور الباحثين والقراء والمهتمين من هذا التراث كتابا كاملا في موضوعه، خادما للعقيدة الأشعرية في بابه، هو كتاب: «**شرح الإرشاد في أصول الاعتقاد**» للمظفر بن عبد الله المصري المشهور بالمقترَح (ت.612هـ)، والمظفر رحمه الله وأجزل مثوبته، أحد الأئمة الكبار الذين أسهموا في بناء الصرح المعرفي للأمة بما اشتهر به من موسوعية في المعارف، وسعة في المدارك، وبراعة في التأليف والتحرير، وعمق في النظر، وحسن مراس بالمجالات العلمية العقلية والنقلية.

فلا عجب أن نُعلن منذ البداية عن القيمة العلمية الرفيعة لهذا الشرح، الذي اجتمعت له أسباب السّبق والامتياز؛ من حيث رفعة مقام مؤلفه، ثم قيمة الأصل الذي تولّى شرحه؛ وهو كتاب «**الإرشاد**» **للجويني إمام الحرمين** (ت.478هـ) **مجدد** الأشعرية، وصاحب الأسلوب القوي الواضح في بيان العقائد والاستدلال عليها.

كما تتجلى قيمة هذا العمل في الفترة الزمنية التي أُلِّف فيها؛ فقد وقع تحريره في زمن رفع الحيف عن فكر أهل السنة، بعد السيطرة الطويلة للفكر الشيعي على مصر وشمال إفريقيا في عهد الدولة الفاطمية، ولذلك عدّته محقّقته: الدكتورة نزيهة امعاريج جزاها الله خيراً إسهاماً بارزاً في إعادة البناء المعرفي السني، وإزاحة غبار الإقصاء عنه.

ويسعد الرابطة المحمدية للعلماء أن تزف إلى جمهور المهتمين بالدرس العقدي، هذا الإصدار المتميّز الذي سهر على إخراجه بهذه الحلة المباركة مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية تحت إشراف رئيسه البحاثة المجدّ، الدكتور جمال علال البختي حفظه الله، مُبْتَهِلِينَ إلى العزيز العليم أن يُجزل ثواب المحقِّقة على ما بذلته من مجهود لإخراج هذا النص الثمين ضبطا وتحقيقا وفهرسة، كما نسأله جلَّ وَعَزّ أن يجعل ثواب هذا العمل في سجل حسنات راعي العلم والعلماء، مولانا أمير المؤمنين جلالة الملك محمد السادس، أدام الله نصره وتأييده، آمين، والحمد لله رب العالمين.

أحمد عبادي

الأمين العام للرابطة المحمدية للعلماء

تمهيد

إن أهم خاصية للبحث العلمي الرصين، إضافة الجديد النافع، وهذه الخاصية تـزداد أهمية عندما يتعلق الأمر بتراث علمي ضخم، من الصعب تجاوزه أو تجاهله، لهذا يشكل تحقيق التراث تحقيقا علميا، عملا جليلا يصل حاضر الأمة بماضيها.

وفي سياق تجلية وإظهار تراثنا العلمي، وقع اختياري على مخطوطة «شرح الإرشاد في أصول الاعتقاد» لأبي الفتح المظفر بن عبد الله بن علي بن الحسين المصري المعروف بالمقترح، موضوعا لهذا العمل، وهذا الاختيار تدعمه اعتبارات علمية مهمة هي:

1. إن المخطوطة شرح لكتاب معين، والشرح هو تحد يتحدى به الشارح صاحبه؛ إذ يتعهّد هذا الشرح التوضيح والبيان أو التطوير والتفريع لما عجز صاحبه عن بلوغه وإدراكه.

2. إن المخطوطة هي شرح لكتاب: «الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد» لإمام الحرمين الجويني. ولما كان كتاب «الإرشاد» من أهم مصادر المنظومة الفكرية الأشعرية، وكان صاحبه أحد كبار رواد هذه المنظومة، صارت القيمة العلمية لهذا الشرح مستمدة بالدرجة الأولى من الكتاب المشروح.

3. المكانة العلمية الرفيعة التي حازها الشارح، وما اشتهر به بين أقرانه من التمكّن والرسوخ في العلم. حيث ذاع صيته في الأمصار، حتى صار من الذين يُفزع إليهم ويُستغاث بهم في كشف أسرار هذه العقيدة، ببيان المشكل وتفسير المجمل وشرح المفصل. يقول الشارح في بيان سبب تأليفه هذا الكتاب: «فقد كان بعض الأئمة الصدور ببلدنا كتب إليّ مكتوبا يرغب فيه إليّ أن أحرر تصنيفا على الكتاب الموسوم «بالإرشاد في أصول الاعتقاد» لإمام الحرمين ـ رضي الله عنه ـ فصرفني عن إجابته حين سؤاله المقادير، فأبديت له في جواب مكتوب ما توجّه لي من المعاذير وأشغلني وألهاني عن بلوغ الأمنية في التفسير ما علمه اللطيف الخبير. ثم ورد علي مكتوب من بعض

الأصحاب من اليمن يطلب مثل طلبته تلك ويرغب في مثل بغيته، فتحرك لذلك عزمي بعد أن اشتغل بتأليف كتاب بسيط همّني، ثم تواترت أسئلة الطلاب، فشرعت في إجابتهم... فلما رأيت تحرك الدواعي إلى هذه الجهة من أشياعي، وخشيت من العدول عنه إلى ما عليه عزمت، والاشتغال بما قصدت وأردت، ألا ينفع الله بما توجهت إليه شهوتي، وأن أصرف دون إرادتي، آثرت إرادتهم على إرادتي، وقدمت رغبتهم على تحقيق بلوغ أمنيتي، والله َأسأل أن يعمّ به النفع، ويعين على بلوغ الغرض منه، إنه قريب مجيب»[1].

4. تناولت المخطوطة بالدرس والتحليل قضية الألوهية وما يتصل بها، وقضية النبوة وما يتفرع منها، فكانت بذلك مستوعبة لأبرز معالم علم التوحيد، مما جعل منها محطة عقدية ضرورية للباحث في تاريخ الفكر الإسلامي.

5. اعتمدت المخطوطة في معالجة قضاياها آليات وضوابط النسق الفكري الأشعري، فكانت بذلك حلقة جديدة في السلسلة الذهبية للمدرسة التي كان لها الفضل في جمع كلمة المسلمين حول العقيدة الصافية المستمدة من الكتاب والسنة، فأعادت الاعتبار لتصور أهل السنة والجماعة، ويسّرت الانتشار لتصور السلف الصالح.

وبتضافر الدوافع السابقة، أقدمت ـ بعون من الله وتوفيقه ـ على تحقيق هذا الكتاب، وأملي أن يتم ذلك بأقل قدر ممكن من المشاكل والعقبات، خاصة وأنني سبق وأن خضت مجال التحقيق أثناء إنجازي «دبلوم الدراسات العليا». ومع ذلك فإن التجربة السابقة، والخبرة المكتسبة بدت محدودة، ومتواضعة أمام حدّة الصعوبات والمشاكل الجديدة. ومن هذه الصعوبات أذكر على سبيل المثال لا الحصر:

1. حصر نسخ المخطوطة وجمعها، وصعوبة هذا الأمر من وجهين:

الأول: أنه لا يمكن للباحث الأمين الجزم بالوقوف على جميع نسخ المخطوطة التي

(1) النص المحقق ص: 314ـ315.

تخص بحثه، فمع حرص الباحث على الحصول على أكبر قدر ممكن من النسخ، فإن احتمال ظهور نسخ أخرى من بحثه يبقى أمرا واردا، لأن نسخ المخطوطة موزّعة على المكتبات العامة والخاصة. وإذا كان الطريق إلى المحفوظ منها في الخزانات العامة أمرا ميسرا، فإن المحفوظ منها في الخزانات الخاصة قد يكون متعذرا الوقوف عليه.

الثاني: ما يبذله الطالب من جهد جهيد من أجل تحرير النسخ من القيود المضروبة عليها داخل رفوف الخزانات العامة؛ إذ قد يتطلب منه الأمر محاولات عدة للظفر بنسخة واحدة. وفي هذا المقام أستحضر تجربتي في محاولة الحصول على النسخ المحفوظة بخزانة القرويين بفاس؛ إذ إنني تقدمت بطلب إلى إدارة الخزانة للحصول على هذه النسخ وكان ذلك سنة 1992، وبعد مضي حوالي ستة أشهر على الطلب دون التوصل بالجواب، عاودت الطلب مرة ثانية وثالثة مستعينة بشفاعة بعض أهل العلم ممن تربطهم علاقة علمية طيبة بالسيد المحافظ، فلم تنجح شفاعة الشافعين، إذ أحالني السيد المحافظ على المصلحة المختصة في حسم المسألة بوزارة الثقافة بمدينة الرباط، فسافرت إلى الرباط واتصلت بالقيمين على المصلحة، وبعد العملية المعهودة من تتبع الطلبات من مكتب إلى آخر، انتهت بيَ الرحلة أمام الهيئة العليا الساهرة على مثل هذه الطلبات، فكان الجواب الذي خيب كل الآمال؛ إذ الأمر ـ كما شرحه المعنيون ـ متوقف على إرسال مصور مختص تعيّنه الوزارة للقيام بعملية تصوير المخطوطات، وهو أمر كان متعذرا في ذلك الإبان، لأن الوزارة لم تكن بعد قد أدرجت ضمن قانونها المالي البند الذي يضمن للمصور تكاليف السفر والإقامة بمدينة فاس.

وبعد هذه الرحلة الشاقة والمضنية، أدركت أن الحصول على نسخة من المخطوطة قد غدا مستحيلا، وأنه لا مفر لي من المرابطة بفاس وتصفح النسخ والاستفادة منها داخل خزانة القرويين. وعليه كان الحصول على النسخ، المحفوظة خارج الوطن، كنسخة دار الكتب المصرية ونسخة الزيتونة بتونس أيسر بكثير، من الظفر بالنسخ المحفوظة داخل الخزانات العامة بالوطن.

2. العائق الثاني الذي طرح نفسه بحدة بعد الأول، هو الفقر الذريع الذي تعاني منه خزانة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بوجدة، المورد الرئيس للمادة العلمية المعتمدة في إنجاز البحوث من قبل السادة الأساتذة. وتزداد هذه الأزمة عمقا عندما يتعلق الأمر بحقل التحقيق الذي يلزم صاحبه الاستعانة بعلوم مختلفة ومتنوعة كالقرآن، والحديث، واللغة، والتراجم وغيرها من العلوم، وهو أمر تعجز خزانة الكلية عن الوفاء به في غالب الأحيان، وهذا الخصاص لامسته عند الترجمة للرجال وتخريج الأحاديث، مما اضطرني إلى السفر إلى مدينة الرباط لمتابعة البحث واستكمال العمل.

3. حجم المخطوطة (الذي يصل في بعض النسخ إلى حوالي خمسمائة صفحة) هو من الصعوبات الحقيقية التي أرقتني كثيرا، مما دعاني إلى بذل مجهودات مضاعفة للتغلب عليه وتجاوزه، وقد عانيت من هذا المشكل طيلة مرحلة إنجاز البحث؛ إذ كانت البداية مع النسخ، ثم جاءت مرحلة المقابلة، لتليها مرحلة القراءة، والنظر والتمحيص. فنسخ خمسمائة صفحة، ومقابلتها بأربع نسخ تعادلها وإمعان النظر فيها مرات عديدة، معناه المجاهدة والاعتكاف والجلوس أمام طاولة البحث الأيام والليالي الطوال.

4. انفردت المخطوطة بمادة علمية غزيرة ومتنوعة المصادر، مما شكل تحديا حقيقيا اقتضى ضرورة مضاعفة الجهد في البحث والتنقيب والتعامل مع ميادين علمية مختلفة ومتنوعة.

5. رسوخ صاحب الكتاب في العلم، وسعة ثقافته، وما عرف به بين علماء عصره من الفطنة والذكاء وعلو الكعب، وحسن المراس للمجالات العلمية الدقيقة والصعبة. فهو عالم ضليع في الكلام والمنطق والفلسفة واللغة والمصطلح، والشاهد على ذلك يتحصل من وجهين:

أ. التصدي بالشرح والتنقيح والاستدراك على مؤلفات الأئمة الكبار كشأنه مع كتاب «الإرشاد في أصول الاعتقاد» لإمام الحرمين الجويني موضوع البحث، وكتاب

«المقترح في المصطلح في الجدل» لأبي منصور محمد بن محمد البروي الشافعي[1].

ب. تعلقه بكتب التراث وشغفه بها، مما أدى إلى حفظ بعضها كشأنه مع كتاب: «المقترح في المصطلح في الجدل» السابق، فلشدة اهتمامه بهذا الكتاب حفظه عن ظهر قلب، فصار يلقب به، قال حاجي خليفة: «تقي الدين أبو الفتح مظفر بن عبد الله المصري المعروف بالمقترح لكونه حافظه فلا يقال له إلا التقي المقترح»[2]، قال اللبلي: «لشدة كلفه بالكتاب المسمى بهذا الاسم واعتنائه به، فإنه كان لا يفارقه وقتا من الأوقات، وعلى حالة من الأحوال، لا يزال ظاهرا في يده أو داخلا في كمه إلى أن شهر باسمه، واستحق بمعرفته به وملازمته له، وسمه به»[3].

فالتعامل مع موسوعة علمية بالحجم السابق، كفيل أن يضاعف من صعوبات البحث ومشاكله.

تلك هي بعض النماذج من الصعوبات التي صادفتني عند إنجاز هذا البحث.

وقد قسمت العمل إلى قسمين رئيسين:

ـ القسم الأول خصصته للحديث عن صاحب الكتاب، من حيث العصر، والحياة، والثقافة.

ـ القسم الثاني جعلته لتحقيق كتاب: «شرح الإرشاد في أصول الاعتقاد».

---

(1) هو أبو منصور محمد بن محمد البروي الشافعي، فقيه أصولي متكلم جدلي بياني واعظ، ولد بطوس وتفقه بنيسابور، وخرج إلى الشام، وأقام بدمشق، وقدم بغداد، ووعظ بالنظامية (ت:567 هـ). من آثاره «المقترح في المصطلح في الجدل»، وهو الذي شرحه تقي الدين أبو الفتح مظفر بن عبد الله المصري المعروف بالمقترح. و«سراج العقول إلى منهاج الوصول» و«المنتهى في معرفة الكلام» و«النظر والبلاغة والجدل». انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان: 4/ 225، و ابن مريم، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، ص: 117ـ118ـ230، وحاجي خليفة، كشف الظنون، ص: 1793، والزركلي، الأعلام:7/ 24، وعمر رضا كحالة، معجم المؤلفين: 11/ 279.

(2) كشف الظنون، ص: 1793.

(3) فهرست اللبلي، ص: 28.

يتكون القسم الأول من تمهيد وأربعة فصول.

الفصل الأول: قسمته إلى ثلاثة مباحث، تحدثت في الأول منه عن عصر صاحب الكتاب والعوامل المسهمة في تكوين شخصيته، من ظروف سياسية وثقافية واجتماعية، في حين تحدثت في الثاني عن اسم صاحب الكتاب ونسبه مع الوقوف على ميلاده ووفاته، وجاء المبحث الثالث ليتناول بالدرس والتحليل المعالم البارزة في ثقافة المؤلف، فكان الحديث فيه عن شيوخه وتلاميذه ومؤلفاته.

الفصل الثاني: قسمته إلى ثلاثة مباحث، المبحث الأول تعرضت فيه لتحقيق نسبة الكتاب إلى صاحبه، المبحث الثاني حاولت فيه إبراز الأهمية العلمية للكتاب المحقَّق، وانتهى هذا الفصل بمبحث خصصته للإشارة إلى الشروحات الأخرى التي أنجزت على كتاب الإرشاد.

الفصل الثالث: جعلته للحديث عن موارد المقترح في كتاب شرح الإرشاد وقد قسمته إلى مبحثين، المبحث الأول خصصته للحديث عن المصادر المصرح بأسمائها، المبحث الثاني تم الحديث فيه عن المصادر المسكوت عنها.

الفصل الرابع: قسمته إلى مبحثين، المبحث الأول وصفت فيه النسخ المخطوطة، المبحث الثاني جعلته للحديث عن منهجي في التحقيق والآليات المعتمدة في ذلك.

القسم الثاني: من العمل هو تحقيق نص كتاب «شرح الإرشاد في أصول الاعتقاد»، وقد أدرجت فيه نص الكتاب محققا مقابلا بالنسخ الأربع المقدمة في التحقيق، وألحقت به في النهاية الفهارس التي تيسر الاستفادة من مطالب الكتاب وهي:

- ✓ فهرس الآيات القرآنية، وجعلته مرتبا بحسب السور، ورتبت الآيات داخل السور بحسب الأرقام.
- ✓ فهرس الأحاديث والآثار، ورتبته بحسب أطراف الحديث، معتمدة الحروف الأبجدية.
- ✓ فهرس الأبيات الشعرية وتم ترتيبها بحسب القافية.

- ✓ فهرس المصطلحات.
- ✓ فهرس الفرق.
- ✓ فهرس أسماء الكتب الواردة في شرح كتاب الإرشاد.
- ✓ فهرس الأعلام: وقد تم ترتيبها جميعا بحسب الحروف الأبجدية.
- ✓ فهرس المصادر والمراجع، ورتبته بحسب اسم المؤلف مستعينة في ذلك بحروف الأبجد.
- ✓ فهرس محتوى الكتاب.

وأخيرا أقول: إن هذا العمل كان القصد به الكشف عن حلقة ساقطة في تاريخ تراثنا العقدي، وقد توخيت فيه الجد في العمل، والصدق في البحث، وحسن النية. فإن أصبت فيه فأرجو أن يكون لي أجر المصيب، وإن أخفقت فحسبي حسن النية وصدقها، وإنما الأعمال بالنيات: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلاَّ ٱلإِصْلَٰحَ مَا ٱسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِىَ إِلاَّ بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾[1].

---

(1) هود/ 88.

القسم الأول: الدراسة

الفصل الأول:
المؤلف: عصره، اسمه ونسبه، علمه

المبحث الأول: عصـره

ذهبت كتب التراجم والأعلام، إلى أن الإمـام تقي الدين المقترح ولد بمصـر سـنة: 526هـ، ومـات بها سنة: 612هـ، ومعنـى هـذا أن حياتـه تقـع بـين القـرن السـادس الهجري وبداية القرن السابع الهجري، وهي المدة التـي بسـطت فيهـا الدولـة الأيوبيـة سلطانها على مصـر.

وقد أسس هذه الدولة بمصـر القائد العظيم صلاح الدين الأيوبي، وهو ينحدر مـن أسرة نبيلة ذات أصل كردي[1]؛ إذ كان جده الأكبر شـادي يعـيش في بلـدة دويـن مـن أذربيجان قريبا من الكرخ، وفي عهد مسعود بن غيـاث الـدين السـلجوقي، نـزح جـد صلاح الدين وولداه: نجم الدين ـ والد صلاح الدين ـ، وأسد الدين شيركوه ـ عمّـه ـ إلى ولاية بغداد، وأصبح حاكمـا على مدينة تكريت. وبعد وفاة شادي تولى مكانـه ابنـه الأكبر نجم الدين، وفي تكريت ولد صلاح الدين سنة: 532هـ[2].

بعد ذلك انتقل نجم الدين مع أسرته إلى الموصل، «فأقطعه صاحبها عمـاد الـدين زنكـي كثيرا من الأراضي، وكان نجم الدين من أتباعه المخلصين. ولما فتح عمـاد الدين... بعلبـك، ولّى نجم الدين أيوب قلعتها، فبقي واليا عليها حتى توفي عمـاد الدين»[3].

واتصل أسد الدين شيركوه ـ عم صلاح الدين ـ بنور الدين محمود بن عمـاد الـدين زنكي صاحب حلب، وأصبح من كبار أمراء دولته، فأقطعه حمص والرحبة وأسند إليه قيادة جنده[4].

«وقد أتاحت فوضى الوزارة في مصـر، إبان عهد العاضد [الفاطمي] الفرصـة لنـور

---

(1) وفيات الأعيان: 2/ 376.

(2) نفسه 1/ 84ـ85. 1/ 260، ترجمته في: 7/ 139.

(3) حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي: 4/ 104.

(4) المرجع السابق: 4/ 104.

الدين ليتدخل في شؤونها»[1]؛ إذ حدث أن شاور بن مجير الدين -وزير العاضد بمصر- لجأ إلى نور الدين زنكي، يطلب منه المساعدة للعودة إلى الوزارة [الفاطمية]، فأرسل معه حملته بقيادة أسد الدين شيركوه، وابن أخيه صلاح الدين الذي ظهر على مسرح السياسية منذ ذلك الحين[2].

وبالوصول إلى مصر، خلّف أسد الدين شيركوه شاور في الوزارة سنة: 564هـ، ولكن المنيّة سرعان ما وافته بعد ثلاثة أشهر من تسلّمه منصب الوزارة، ليخلُفه في هذا المنصب ابن أخيه صلاح الدين الأيوبي[3].

وبتولية صلاح الدين هذا المنصب، أصبح في موقع شديد الحرج، فهو وزير «للخليفة الفاطمي الشيعي، ونائب عن نور الدين محمود صاحب دمشق السني، فاضطر إلى الدعاء لهما في الخطبة، ثم أخذ يقوي مركزه في مصر، ويعمل على اكتساب محبة أهلها، ليشتد بهم أزره، ويستقلّ بهذه البلاد»[4].

وقد كان للانتصارات التي حقّقها صلاح الدين الأيوبي وعمّه أسد الدين شيركوه على الصليبيين الأثر البالغ في توطيد سلطانهم في مصر؛ إذ احتاج الأمر إلى ثلاث حملات لبسط هذا النفوذ:

الحملة الأولى: وكانت سنة: 559هـ؛ وهي التي سبقت الإشارة إليها، وكانت -كما قلنا سلفا- بطلب من الوزير الفاطمي شاور الذي: «سرعان ما انقلب ضد الذين أعادوه إلى السلطة. وبلغ من خيانته أن استعان بالصليبيين لينقذوا البلاد من جيش نور الدين، فطوّق الصليبيون جيش أسد الدين شيركوه في بلبيس، ولكن نور الدين أعد العدة لمهاجمة الصليبيين في الشام، فخاف هؤلاء، و...اتفق الطرفان على إخلاء مصر

(1) أحمد شلبي، موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية: 5/ 168.

(2) ابن الأثير، الكامل في التاريخ: 11/ 298.

(3) نفسه: 11/ 339-342.

(4) تاريخ الإسلام: 4/ 105.

ونُفذ الاتفاق»[1].

الحملة الثانية: كانت سنة: 562هـ؛ عاد فيها أسد الدين شيركوه وصلاح الدين إلى مقاومة الصليبيين الذين عادوا إلى مصر بناء على طلب شاور، فالتقى الجيشان في معركة كبرى عرفت ب«معركة البابين»، وانتهت بالنصر المبين لجيوش نور الدين، بقيادة صلاح الدين وعمه أسد الدين شيركوه[2].

الحملة الثالثة: كانت سنة: 564هـ؛ حيث حضر فيها أسد الدين شيركوه وصلاح الدين، بطلب من الخليفة العاضد الفاطمي، لإنقاذ أهل مصر من جراء القتل والسلب الذي أحدثه فيهم الصليبيون الذين عادوا إلى مصر بعد أن امتنع وزيره شاور من الوفاء لهم بما تعهد به إليهم من أموال. وفي هذه الحملة قُتل شاور بأمر من الخليفة العاضد، وأسندت الوزارة إلى شيركوه، لتنتقل إلى صلاح الدين بعد وفاة عمه. وفي هذه الأثناء، كانت الدولة الفاطمية الشيعية، تلفظ أنفاسها الأخيرة على يد آخر ملوكها العاضد الفاطمي المسلوب السلطان؛ إذ أصبح صلاح الدين الأيوبي صاحب السلطة العملية بمصر، مع اعترافه بالخليفة الفاطمي.

وبموت العاضد سنة: 566هـ، اختفى الحكم الفاطمي من مسرح التاريخ، فدخلت مصر بذلك عهدا جديدا، وهو عهد «الدولة الأيوبية» بزعامة صلاح الدين الأيوبي[3].

وقد امتاز عهد صلاح الدين، بالاستقرار السياسي، وإظهار العدل بين الناس، والمعاملة الكريمة لهم، والتسامح مع اتباع المذهب الشيعي، وكذا مع أتباع الديانات الأخرى كالأقباط وغيرهم. كما عمل صلاح الدين على رفع المظالم عن الناس، وخفَّف عنهم الضرائب، بل وبذل لهم الأموال.

---

(1) موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية: 5/ 167.

(2) ابن كثير، البداية والنهاية: 12/ 252.

(3) المصدر السابق: 1/ 264.

واستأنف صلاح الدين «استكمال الخطوات التي تتبع إسقاط الحكم الفاطمي؛ فألصق مصر بالخلافة العباسية، وخطب للخليفة المستضيء بالله العباسي، وعزل القضاة الشيعة، وأقام قاضيا شافعيا في القاهرة، فاستناب هذا عنه القضاة الشافعية في جميع البلاد»[1]. يقول المقريزي: «إن صلاح الدين فوّض القضاء لصدر الدين عبدالملك ابن درباس الشافعي، فلم يستنب هذا عنه في إقليم مصر إلا من كان شافعي المذهب، فاختفى مذهب الشيعة حتى فُقد من مصر كلها»[2].

وفي ظل هذا الاستقرار الذي أصبحت مصر تنعم به في عهد الدولة الأيوبية، زحف صلاح الدين على الشام، وذلك بطلب من صاحبها ابن المقدم وتأييدٍ من الخليفة العباسي المستضيء بالله، «فدانت له بلاد الشام (فيما بين سنوات: 570هـ ـ 572هـ)، وامتد نفوذه إلى الموصل، ثم استولى على حلب سنة: 579هـ. وبذلك امتد سلطانه من النيل إلى الفرات»[3].

وبهذا صار صلاح الدين مثالا للزعيم، الذي استطاع أن يوفّق بين طموحه وآمال الشعب الذي يتزعمه، «فقد كان العالم العربي يميل إلى الوحدة؛ إذ إن التفكك سبّب الكارثة والاحتلال الصليبي. وكان العالم الإسلامي يميل إلى التكتّل ليقف في وجه التكتل الصليبي، وليستعيد الأرض السليبة. وقد وجد العالم العربي الإسلامي في صلاح الدين، خير معبّر عن هذه الآمال»[4].

أما موقف صلاح الدين من الصليبيين، فقد ظل صارما حازما. فمنذ أن تسلّم زمام الحكم بمصر، وهو يبذل قصارى جهده لإخراجهم «من المشرق، فلما اتصل به نبأ إغارة رينولد صاحب حصن الكرنك، على سواحل بلاد الحجاز، وقطْعِه طريق

---

(1) نفسه: 12/ 263.

(2) المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار :391/ 1.

(3) موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية: 5/ 178.

(4) المرجع السابق: 5/ 193.

الحج، وأخذِه بعض قوافل المسلمين وهم في طريقهم إلى بيت الله، أغار صلاح الدين على الولايات الصليبية، وهزم الصليبيين هزيمة مُنكرة في موقع «حطين»، القريبة من طبرية سنة: 579هـ»[1].

ثم واصل زحفه على عكاء واستولى عليها، كما وقعت في يده نابلس، والرملة، وقيسارية، وارسوف، ويافاء، وبيروت، وصور في طرابلس، وعسقلان، كما استرد بيت المقدس سنة: 583هـ[2].

وهكذا استطاع صلاح الدين إخراج الصليبيين من بيت المقدس، وإعادة الوحدة إلى المسلمين. إلا أن هذه الحروب الطويلة أنهكت قواه، وأضعفت صحته، فأصيب بالحمى، وتوفي بدمشق سنة: 589هـ[3] عن عمر يناهز 57سنة.

وقد كان صلاح الدين على آداب عالية، وصفات حميدة. كما أن سياسته مع أهالي البلاد المفتوحة امتازت بحسن المعاملة، والعطف والرعية، وإغداق الهبات، وتحقيق الرغبات[4].

وبعد صلاح الدين تعاقب على سلطان مصر من سلاطين الدولة الأيوبية، ابنه العزيز عثمان، ثم ابن هذا الأخير المنصور محمد بن العزيز، ومن بعده آل الأمر إلى العادل أخ صلاح الدين، ليؤول من بعده إلى ابنه الكامل محمد، ثم إلى ابن الكامل العادل الثاني، ومن بعده إلى ابنه نجم الدين أيوب، ومن بعده إلى ابنه توران شاه، ثم إلى ابنه الملك الأشرف مظفر الدين موسى آخر سلاطين الدولة الأيوبية بمصر.

ومع كثرة الخلافات والانشقاقات التي عرفتها الدولة الأيوبية في عهد خلف صلاح الدين، فإن هؤلاء الخلفاء قد ساروا على نهجه في السياسة العامة؛ إذ حاول أخوه

---

(1) حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام: 4/ 109.

(2) البداية والنهاية: 12/ 320.

(3) المصدر السابق: 13/ 2.

(4) نفسه: 12/ 263.

العادل رد العدوان الصليبي على دمياط، ولما فشل في تحقيق هذه المهمة، مات حزنا وحصرة على ذلك، فأوصى ابنه الكامل بتنفيذ هذا الأمر. وقد استطاع الكامل هزم الصليبيين جنوب دمياط، وألحق بهم خسائر فادحة، مما اضطرهم إلى طلب الصلح، والجلاء عن المدينة.

هذا وقد تقدمت مصر في عهد هذا السلطان تقدما عظيما؛ إذ عمل على تحسين الري، وتحصين قلعة القاهرة إلى غير ذلك من الأعمال التي قام بها.

إن الاستقرار السياسي الذي عرفته مصر في ظل الدولة الأيوبية، قد أثر إيجابا على الحياة العلمية والثقافية التي ازدهرت وانتعشت. فمن أولى إنجازات صلاح الدين في هذا المقام، رفع الحيف عن أهل السنة، وإعادة الاعتبار لمذهبهم الذي ظل مضطهدا ومستبعدا لمدة قرنين من الزمن، (أي طيلة حكم الفاطميين).

وتثبيتا لهذا المسير أعلن صلاح الدين في بداية عهده، القطيعة مع الحكم الفاطمي الشيعي: فأبطل الدعاء في الخطبة للخليفة العاضد الفاطمي، وقطع الآذان ب«حي على خير العمل» من ديار مصر كلها، وخطب لبني العباس على المنابر، وسك النقود باسمهم، رغم ما كانت تعاني منه هذه الخلافة ـ العباسية ـ من ضعف وتراجع؛ إذ صارت «في هذا العهد رئاسة دينية تشريفية، انزوى فيها الخلفاء[1] في قصورهم، يحاولون استعادة مكانتهم الدينية والاجتماعية، وتعاقب على الخلافة خلفاء انصرفوا إلى إقامة الشعائر الإسلامية، وحماية تعاليمها، إلى أن قضى هولاكو عليهم وقتل آخرهم»[2].

---

(1) خلفاء بني العباس الذين عاصروا صلاح الدين الأيوبي: المستضيء بالله أبو محمد الحسن (566هـ ـ575هـ)، الناصر لدين الله أبو العباس أحمد بن المستضئ (575 هـ ـ 622 هـ)، أبو نصر محمد الظاهر بأمر الله ابن الناصر (622هـ ـ623هـ)، أبو جعفر المنصور المستنصر بالله ابن محمد الظاهر (623هـ ـ640هـ). وبعد هؤلاء جاء المستعصم بالله أبو أحمد عبد الله ابن أبي جعفر المنصور المستنصر بالله، وهو آخر هؤلاء الخلفاء وقد قتل على يد هولاكو (سنة656هـ). البداية والنهاية: 12/ 267ـ13/ 2.

(2) محمد أسعد، أطلس تاريخ العرب: 2/ 171.

وقد كان هذا العهد «على الرغم من الاضطرابات السياسية [التي سادت] فيه، عهدا زاهيا بالعلم والثقافة والعرفان، فقد بلغت مرو وشيراز وبغداد والموصل وحلب ودمشق والقدس والقاهرة درجات رفيعة من العلم، في القرنين الخامس والسادس. وكان الخلفاء والسلاطين والأمراء يشجعون أهل العلم، ويكرمونهم، ويقتنون الكتب، ويحسنون إلى مؤلفيها، ويُغدقون العطاء عليهم. ولم يكن هذا الإحسان وتلك العناية خاصة بعلماء الدين والعربية والحكمة، بل كان يشمل أهل الفنون والصناعات»[1].

«أما دور العلم ومراكز الثقافة التي وجدت في هذين العصرين، فهي أجل من أن تُحصى»[2]. وقد كان للوزير السلجوقي الأجل نظام الملك، الفضل الأكبر في إحيائها وذلك بتأسيس المدارس النظامية في: إيران، والعراق، واستدعاء كبار علماء العصر للتدريس فيها، فكان ممن درّس في هذه المدارس، الإمام أبو المعالي الجويني، والإمام أبو حامد الغزالي، وابن شداد المؤرخ.

وفي طرابلس أسّست في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري أول دار حكمة لبث الفقه الشيعي[3].

كما أن نور الدين محمود بن زنكي، أسس بالشام مدارس لأهل السنة والجماعة، «وأخذ يستدعي الفقهاء والصوفية، ويقيم لهم المدارس والربط في دمشق. وبنى المدرسة العصرونية في حلب لشرف الدين ابن أبي عصرون عالم سنجار سنة: 546هـ، وبنى له مدارس أخرى في دمشق وحمص وبعلبك. كما بنى لقطب الدين النيسابوري الحكيم الرياضي المفسّر المدرسة العادلية بدمشق. ويُذكر أن دمشقا وحدها كان بها سنة: 580هـ نحو من عشرين مدرسة، تقوم بالإنفاق على من يدخلها طلبا للعلم، كما أن عدد مدارس بغداد كان نحو 30 مدرسة»[4].

---

(1) أطلس تاريخ العرب: 2/ 197.

(2) المرجع السابق: 2/ 198.

(3) تاريخ العرب: 2/ 199.

(4) المرجع السابق: 2/ 199.

وخلاصة القول: إنه «لم تخل حركة من الحركات الفكرية في الإسلام، ولا مذهب من المذاهب العقائدية من وجود مدارس تروج له ـ [أي للمذهب] ـ وتغذي حركته، فقد كان للقرامطة مدارس وحلقات، كما كان للباطنية مدارس ومكاتب ومراصد»[1].

وإذا انتقلنا من هذا العموم إلى الخصوص نجد أن مصر بلد شيخنا تقي الدين المقترَح، لم تقلّ شأنا عن باقي البلدان الإسلامية في العناية بالعلم والعلماء، فقد عمل سلاطين الدولة الأيوبية، وفي مقدمتهم صلاح الدين على الاهتمام بالعلم والرفع من شأن العلماء، وخاصة أهل السنة منهم؛ حيث اهتم بهذه الفئة من العلماء وعزم على إعادة الاعتبار لهم لتصدر المكانة اللائقة بهم في الحياة الثقافية والعلمية بعد الامتهان والتهميش والإقصاء الذي مورس عليهم من قبل سلاطين الدولة الفاطمية الشيعية الذين عملوا قصارى جهدهم في ترسيخ الفكر الشيعي، حتى إن أحد خلفائهم وهو الحاكم بأمر الله (387هـ ـ 411هـ) كان قد «أعلن ذاته تجسيدا لله، ولم تكن هذه البدعة بغريبة عن أوساط غلاة الشيعة»[2].

ومعلوم أن الخلافة الفاطمية كانت دولة باطنية، «ومنها نشأت معظم الحركات الهدامة في الإسلام... المذهب الدرزي (مذهب التوحيد)[3]، والمذهب النصيري العلوي (مذهب التأليه)[4]، ومذهب الحشاشين (مذهب العنف والوصول إلى

---

(1) تاريخ العرب: 2/ 202.

(2) فيليب حتي، موجز تاريخ الشرق الأدنى، ص:210 ترجمة أنس فريحة.

(3) معنى هذا تأليه الحاكم وأن روح الله ـ تعالى ـ قد حلت في آدم ثم نقلت على يد علي بن أبي طالب ثم أخذت تنتقل إلى سلاطين الدولة الفاطمية حتى أصبح هؤلاء عبارة عن آلهة تاريخ. انظر: تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي: 4/ 260.

(4) تعتبر النصيرية عليا ـ رضي الله عنه ـ إلها، وهو الكائن الأسمى والنور المشع الذي ينبعث عن فيضه محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ وسلمان الفارسي، انظر: الشهرستاني، الملل والنحل: 1/ 188، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي: 4/ 166ـ167.

السيادة الدينية بالاغتيال السياسي)[1]، وكانت هـذه المـذاهب التـي ترجـع إلى مـدرك فاطمي واحد متنافسة متنازعة»[2].

وقد كان القائمون بالدعوة الفاطمية في مصر هم المسيرين للدولة لا الخلفاء، وكـان كثير من هؤلاء يهوديا أو نصرانيا. وبهذا أصبحت المبـادئ الشيعية في متنـاول العامـة والخاصة، خاصة وأن الفاطميين اخترعوا مناسبات متعدّدة إلى جانـب مراكـز التعلـيم المعهودة (المساجد، والمـدارس، والمعاهـد) لترسـيخ وإذكـاء الفكـر الشـيعي. فكـانوا يحتفلون «بستة موالد: مولد النبي، ومولد علي، ومولد فاطمة، ومولد الحسـن، ومولـد الحسين، ومولد الخليفة الحاضر. وكـانوا يحتفلـون كـذلك بعاشـوراء، وعيـد الغـدير، وغيرها من المناسبات»[3].

وتروي كتب التاريخ أن الخليفة الفاطمي العزيز بالله (ت.386هـ)، تشـدّد في نشـر المذهب الشيعي، وحمـل المصـريين عـلى اعتناقـه كرهـا، كمـا ألـزم القضـاة بإصـدار الأحكام وفق هذا المذهب. وقد كان من بين وزرائه يعقـوب ابـن كـاس وهـو يهـودي أظهر الإسلام، وتعمّق في دراسة المذهب الشيعي، وجلس يعلمه في الأزهر. وهو الذي أملى على العزيز بتحويل الجامع الأزهر إلى جامعـة دينيـة شـيعية تـدرس فيهـا مبـادئ التشيع[4]، بل ويجلس هو في الأزهر لتدريس هذه المبادئ، ويتخذ من داره أحيانا نـدوة يجتمع فيها عليه القوم وسادتهم، لدراسة أصول المذهب وطرق نشـره.

«وقد بلغ من عناية الفاطميين بنشر عقائد مذهبهم، أنهم فتحـوا أبـواب قصـورهم،

---

(1) مؤسس هذه الفرقـة هو الحسن بن الصبـاح، وهم فرقـة من الإسمـاعيلية. وقــد قــالوا بإمامـة نــزار الابن الأكبر للمستنصــر الفـاطمي فسـموا النزاريـة أو الحشاشـين لاعـتمادهم الحشـيش كأسـلوب في الاستقطاب. راجع: تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي: 4/ 270.

(2) عمر فروخ، تاريخ الأدب العربي في مطلع القرن الخامس الهجري إلى الفتح العثماني (400هـ ـ923هـ): 2/ 35.

(3) موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية: 5/ 119.

(4) وفيات الأعيان: 2/ 334ـ345.

لأنصارهم من الإسماعيلية، وأصبح داعي الدعاة يشرف على مجالس الدعوة»[1]. وبهذا استحدث «الفاطميون وظيفة داعي الدعاة؛ وهي تشبه وزارة الدعاية والإعلام في الدولة الحديثة. وكان يختار لها الضالعون في الفكر الشيعي والعارفون بأسرار الدعوة، وكان داعي الدعاة يشرف على الدعاية للمذهب، ونشره في العاصمة والأقاليم، عن طريق المجالس والندوات والمحاضرات والمؤلفات، وكثيرا ما كان داعي الدعاة هو قاضي القضاة»[2].

ومن أهم أعمال داعي الدعاة رئاسة الدعوة الإسماعيلية، وأخذ العهد على المريدين، والإشراف على المحاضرات التي تلقى بمجالس الدعوة.

ومن خصائصه أيضا جمع النجوى من المؤمنين، أي الإسماعليين وهو قدر مالي يبلغ ثلاثة دراهم وثلثا. وفي حالة الالتزام التام بالدفع يعطى شارة فاطمية لمن يستحقها، وهي عبارة عن رقعة مذيلة بتوقيع الخليفة تحمل عبارة: «بارك الله فيك وفي مالك وولدك ودينك»[3].

كما كانت مهمة داعي الدعاة الاتصال بالدعاة، وتزويدهم بتعاليم المذهب على أن يقدموا له كل يوم اثنين وخميس المحاضرات التي أعدوها في أصول المذهب الإسماعيلي.

«وكان داعي الدعاة يعقد المجالس، ويقرأ على الناس مصنفاته، فيحاضر الرجال كما يعقد في الأزهر مجلسا خاصا للنساء، يسمى مجلس الدعوة، يلقن فيه أصول هذا المذهب، وكانت هذه المجالس تفرد للناس كل حسب طبقته، فكان لأهل البيت مجلس، وللخاصة وشيوخ الدولة مجلس، ولخدم القصور مجلس...»[4].

---

(1) تاريخ الإسلام: 4/ 428.

(2) موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية: 5/ 156.

(3) الخطط: 1/ 391.

(4) تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي: 4/ 429.

وقد امتد هذا التعصب للمذهب حتى دخل ميدان القضاء؛ إذ كان القاضي الفاطمي يُصدر أحكامه وفق المذهب الشيعي، «وكان سجل القاضي الذي كان يُقرأ في القصر على منبر جامع عمرو، يتضمن فقرة شُرط فيها عليه أن يُصدر أحكامه طبقا لقانون الشيعة، وأن يكون معه في مجلس القضاء أربعة من الفقهاء المتشيعين، حتى لا يصدر الحكم مخالفا للمذهب الشيعي»[1].

وقد بقي الأمر على حاله إلى أن جاء صلاح الدين الأيوبي فبنى مدرستين للفقه: الأولى، على مذهب الإمام الشافعي، والثانية، على مذهب الإمام مالك. كما عمد إلى صرف جميع قضاة الشيعة، ليحل محلهم قضاة من السنة على مذهب الإمام الشافعي.

هذا واستعان الفاطميون بالشعراء، على نشر مذهبهم بين الجماهير، حيث تمت المزاوجة بين نظام الندوات والمجالس العلمية الموجهة إلى المثقفين، وبين الشعر باعتباره وسيلة للدعاية بين العامة.

وبسبب هذا الغلو المذهبي، صار المصريون مستعدين للترحيب بأي قوة إسلامية تنجيهم من التعصب والتطرف الشيعي، مما جعلهم يؤيدون الحركة الفكرية السنية بزعامة صلاح الدين الأيوبي؛ إذ كان لهذا الزعيم الفضل الأكبر في إعادة مصر إلى أحضان المذهب السني، فأنشأ من أجل ذلك مدارس لخدمة هذا المذهب، امتدادا لمدارس نظام الملك في العراق، ونور الدين زنكي في الشام.

ومن إنجازات صلاح الدين في هذا الميدان، المدارس الشافعية التي أقامها في مصر، كالمدرسة الناصرية بجوار الجامع العتيق، والقمحية، والسيفية، والناصرية بالقرافة، والفاضلية (التي أسسها سنة: 580هـ) للقاضي الفاضل عبد الرحيم بن علي البيساني وزيره، وكان بهذه المدرسة مكتبة تشتمل على مائة ألف مجلد.

---

(1) المرجع السابق: 4/ 378.

«ومن المدارس التي أنشئت في عهد الأيوبيين، دار الحديث التي بناها الملك الكامل وتعرف بالمدرسة الكاملية»[1].

وقد كان صلاح الدين نفسه «محبا لمجالس العلم ميالا لمناقشة رجال الفقه وأحوال الدين»[2]، قال ابن خلكان واصفا هذا الرجل العظيم، وموضحا مدى اهتمامه بالعلم والعلماء: «كان يحب العلماء، وأهل الخير، ويقربهم، ويحسن إليهم. وكان يستحسن الأشعار الجيدة، ويرددها في مجالسه»[3].

كما كان لهذا الزعيم الفضل الأكبر، في إدخال نظام المساجد المدرسية، وتطبيقها في القاهرة، مما جعلها من أهم الحواضر العلمية، في العالم الإسلامي.

وعلى هذا النهج الذي رسمه صلاح الدين، في العناية بالعلم، والرفع من شأن العلماء، سار خلفه من بعده. فها هو ذا السلطان الكامل يستمر في رفع مقام العلم والعلماء؛ إذ قال ابن خلكان مبرزا اهتمامه هذا: كان الكامل «سلطانا عظيم القدر، جليل الذكر، محبا للعلماء، متمسكا بالسيرة النبوية، حسن الاعتقاد معاشرا لأرباب الفضائل»[4].

هذه لمحة موجزة عن عصر الإمام تقي الدين المقترح، من الناحية السياسية والثقافية. وهو عصر سبقته سيطرة الشيعة، وتحرج موقف أهل السنة، ثم عودة السلطان إلى أهل السنة على يد سلاطين الدولة الأيوبية. وبذلك استتب الأمر لأهل السنة، فأخذوا على عاتقهم التمكين لمذهبهم، والمحافظة عليه.

وقد أدى هذا الاهتمام إلى نهضة علمية سنيّة، ازدهرت بفضل تشجيع الخلفاء لها، واهتمامهم الفعلي بالعلم؛ حيث جعل هؤلاء من العلم ميدانا للمناقشة فقربوا منهم

---

(1) الخطط: 2/ 363_365.

(2) تاريخ الإسلام: 4/ 112.

(3) وفيات الأعيان: 6/ 206_201.

(4) المصدر السابق: 2/ 66.

العلمـاء وأعلوْا من شأنهم.

ونتيجة لهذا الاهتمـام والتشجيع اشتهر في هذا العصـر ـ عصـر الإمـام تقـي الـدين المقترح ـ عدد مـن نوابـغ العلمــاء، والأطبـاء، والأدبـاء، والمـؤرخين، والأصـوليين، وغيرهم، أذكر منهم بعض من اشتهر داخل مصـر وهم:

1. القاضي الفاضل (ت.596هـ)[1]: يعتبر القاضي عبد الـرحيم بـن عـلي البيسـاني زعيم النثر في عهده، وله مدرسـة خاصـة به عرفت بالمحسّنـات البديعية اقتبسـها مـن ابن العميد. وقد كان القاضي الفاضل وزير صـلاح الـدين الأيـوبي وكاتبـه ومترجمـه، فأسس له مدرسة أطلق عليها اسم «المدرسة الفاضلية».

2. القاضي يوسف بن رافع بن تميم بن شداد الأسدي (ت.632هـ)[2]: وهو قـاض ومؤرخ وأديب، ولاه صلاح الدين قضاء القـدس والعسـكر وحلـب، وهـو صـاحب كتاب «النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية».

3. ضياء الدين عبد الله بن أحمد: وهو أحد الأطباء الذين نبغوا في العصــر الأيـوبي، ولد بمـالقة بالأندلس، ثم انتقل إلى مصـر، فاهتم بخدمة الملك الكامـل، وابنـه الملـك الصالح. قال السيوطي: كان «أوحد زمـانه...انتهت إليه معرفة تحقيق النبات وصـفاته وأمـاكنه ومنافعه ومـات بدمشق (سنة: 646هـ)»[3].

4. ابن خلكان أبو العبـاس شمس الديـن أحمد بن محمـد (ت.681هـ)[4]: وقد بـدأ ابن خلكان تصنيف كتابه المشهور «وفيات الأعيان» بالقاهرة (سنة: 604هـ)[5].

ونخلص من هذا كله إلى أن عصـر الإمــام تقـي الـدين المقـترح، كـان خصبا مـن

(1) البداية والنهاية: 13/ 24.

(2) المصدر السابق: 13/ 143.

(3) جلال الدين السيوطي، حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة: 1/ 233.

(4) البداية والنهاية: 13/ 301.

(5) تاريخ الإسلام: 4/ 564.

الناحية الثقافية، يفيض بالإنتاج العلمي الكبير، حيث نمت العلوم، وتقدمت المعارف، على يد أئمة كبار، كالفخر الـرازي (ت.606هـ)[1]، وابـن الأثـير (ت.630هـ)[2]، وجمـال الدين الحصيري الحنفي (ت.636هـ)[3]، وأبي شامة (ت.665هـ)[4]، وعمـاد الدين الأصفهاني (ت.597 هـ)[5]، وابـن الأبـار (ت.609هـ)[6]، وعبـد اللطيـف موفق الدين أبو محمد الطبيب البغدادي (ت.629هـ)[7] وغيرهم كثير.

(1) البداية والنهاية: 13/ 55.
(2) المصدر السابق: 13/ 139.
(3) نفسه: 13/ 152.
(4) نفسه: 13/ 250.
(5) نفسه: 13/ 30.
(6) ابن الأبار، التكملة لكتاب الصلة، ترجمة 1886.
(7) حسن المحاضرة: 1/ 232-233.

المبحث الثاني : اسمه ونسبه، مولده ووفاته

أ ـ اسمه ونسبه:

هو الإمام المظفر بن عبد الله بن علي[1] بن الحسن[2] أبو الفتح[3] المصري[4] الشافعي مذهبا[5]، الأشعري عقيدة[6]، لقب بتقي الدين[7] واشتهر بالمقترَح[8] لأنه شرح كتاب «المقترح في المصطلح في الجدل»[9] للشيخ أبي منصور محمد بن محمد

(1) ابن السبكي، طبقات الشافعية الكبرى: 5/ 106، عبد العظيم المنذري، التكملة لوفيات النقلة: 2/ 343، جمال الدين الأسنوي، طبقات الشافعية: 2/ 444، السيوطي، حسن المحاضرة: 1/ 190، عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين: 6/ 299، خير الدين الزركلي، الأعلام: 7/ 256.

(2) طبقات الشافعية الكبرى: 5/ 105، طبقات الشافعية: 2/ 444، معجم المؤلفين: 6/ 2299، الأعلام: 7/ 256، التكملة لوفيات النقلة: 2/ 343.

(3) معجم المؤلفين: 6/ 299، الأعلام: 7/ 256 .

(4) طبقات الشافعية الكبرى: 5/ 106، حسن المحاضرة: 1/ 190. طبقات الشافعية 2/ 444. معجم المؤلفين: 6/ 299 ، الأعلام: 7/ 256.

(5) التكملة لوفيات النقلة: 2/ 343، طبقات الشافعية الكبرى: 5/ 106، طبقات الشافعية: 2/ 444، معجم المؤلفين: 6/ 299، الاعلام: 7/ 256.

(6) تحقق ذلك من النص المحقق عند قوله: «قال شيخنا أبو الحسن»، وكذا من انتصاره لمواقف المدرسة الأشعرية والدفاع عنها بقوله: «قال بعض الأصحاب»، وقد أثبت له اللبلي مشيخة انتهى فيه إلى الإقرار بأخذه بالواسطة عن الأشعري حيث قال: «... وأخذ المقترح عن شيخه الطوسي، وأخذ الطوسي عن شيخه الغزالي، وأخذ الغزالي عن شيخه أبي المعالي، وأخذ أبو المعالي عن شيخه الإسفرايني، وأخذ الإسفرايني عن شيخه الباقلاني، وأخذ الباقلاني عن شيخه الباهلي، وأخذ الباهلي عن شيخه الإمام أبي الحسن الأشعري»، فهرست اللبلي، ص: 22.

(7) التكملة لوفيات النقلة: 2/ 343، طبقات الشافعية الكبرى: 5/ 106، طبقات الشافعية: 2/ 444، حسن المحاضرة: 1/ 190، معجم المؤلفين: 6/ 296، الأعلام: 7/ 256.

(8) التكملة لوفيات النقلة: 2/ 343، طبقات الشافعية الكبرى: 5/ 106، طبقات الشافعية: 2/ 444، حسن المحاضرة: 1/ 90، معجم المؤلفين: 6/ 296، الأعلام: 7/ 256.

(9) كشف الظنون، ص: 1711ـ1793، وفيات الأعيان: 4/ 225.

البروي الشافعي (ت.567هـ)[1] وحفظه عن ظهر قلب حتى قال اللبلي: «وإنما لقب بهذا اللقب ـ أعني المقترح ـ لشدة كلفه بالكتاب المسمى بهذا الاسم، واعتنائه به، فإنه كان لا يفارقه وقتا من الأوقات، وعلى حالة من الأحوال لا يزال ظاهرا في يده أو داخلا في كمه إلى أن شهر باسمه، واستحق بمعرفته به وملازمته له، وسمه به»[2]. وقال حاجي خليفة: «فلا يقال له إلا التقي المقترح لكونه حافظه»[3].

ب ـ مولده ووفاته:

وإذا كانت كتب الأعلام والتراجم قد أجمعت على أن وفاة الشيخ المقترح قد كانت سنة: اثنتي عشرة وستمائة[4]، فإنها قد اختلفت كثيرا في تاريخ ميلاده؛ إذ جعله السيوطي[5] سنة: ست وعشرين وخمسمائة، بينما ذكر عمر رضا كحالة[6] سنة: تسع وعشرين وخمسمائة تاريخا لميلاده، واتفق الأسنوي[7] والزركلي[8] والمنذري ـ في إحدى رواياته[9] ـ على أن تاريخ ميلاده كان سنة: ستين وخمسمائة، بينما سكت ابن السبكي[10] عن تحديد ذلك.

---

(1) طبقات الشافعية الكبرى: 2/ 45، وفيات الأعيان: 1/ 590، 4/ 225، ابن العماد، شذرات الذهب: 4/ 224، كشف الظنون، ص: 1711ـ1793، الأعلام: 11/ 279، وقد سبقت ترجمته.

(2) فهرست، ص: 28.

(3) كشف الظنون، ص:1711ـ1793، وفيات الأعيان: 4/ 225.

(4) طبقات الشافعية الكبرى: 5/ 106، وطبقات الشافعية: 2/ 444، حسن المحاضرة: 1/ 190، معجم المؤلفين: 6/ 299، الأعلام: 7/ 256.

(5) حسن المحاضرة: 1/ 190 .

(6) معجم المؤلفين: 6/ 299 .

(7) طبقات الشافعية: 2/ 444 .

(8) الأعلام: 7/ 256 .

(9) وفي الرواية الثانية ذهب إلى أن ميلاده كان سنة: إحدى وستين وخمسمائة، التكملة لوفيات النقلة 2/ 343.

(10) طبقات الشافعية الكبرى5/ 206 .

والراجح ـ والله أعلم ـ هو ما ذهب إليه السيوطي من جعل تاريخ ميلاد المقترح سنة: 526هـ، وذلك حتى يتفق الأمر مع وفاة الشيوخ الذين أقرت كتب التراجم بأخذ المقترح عنهم كابن أبي منصور الذي ـ كانت وفاته سنة: 548ـ، وبهذا يكون شيخنا المقترح قد عمر حوالي 86 سنة.

المبحث الثالث: ثقافته وشيوخه وتلاميذه ومؤلفاته:

أ- شيوخه:

عرف تقي الدين المقترح بغزارة علمه، مع القدرة الفائقة على الجدل ومقارعة الخصوم، هذا إلى جانب كثرة التأليف، قال ابن السبكي: «كان إماما في الفقه والخلاف وأصول الدين، نظارا قادرا على قهر الخصوم وإزهاقهم إلى الانقطاع، صنف التصانيف الكثيرة[1]، وتخرج عليه خلق»[2]، قال عبد العظيم المنذري: «برع في أصول الدين والخلاف والفقه وتقدم فيه.... وصنف تصانيف مفيدة»[3].

ومما يسر الاستفادة من علم هذا الإمام ما كان عليه من رفيع الأخلاق والتواضع، مع حسن التديّن والورع، قال ابن السبكي: «حدّث بمكة ومصر وكان كثير الإفادة... كثير التواضع حسن الأخلاق جميل العشرة دينا متورعا»[4]. وقال المنذري: «كان... كثير التواضع حسن الأخلاق جميل العشرة لأصحابه دينا متورعا»[5]، «تولى التدريس بالإسكندرية بالمدرسة المعروفة بالحافظ أبي طاهر السلفي[6]، ثم توجه إلى مكة فأشيعت وفاته، وعاد بعد ذلك إلى مصر فأقام بالجامع العتيق يقرئ، فاجتمع عليه

---

(1) تم تحديد هذه المصنفات في المبحث المخصص للحديث عن مؤلفات المقترح.

(2) طبقات الشافعية الكبرى: 5/ 106 .

(3) التكملة لوفيات النقلة: 2/ 343 .

(4) طبقات الشافعية الكبرى: 5/ 106 .

(5) التكملة لوفيات النقلة: 2/ 343 .

(6) نسبت هذه المدرسة إلى الإمام أبي الطاهر أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم بن سلفة، وقد كان حافظا جليلا وإماما كبيرا واسع الرحلة، دينا ورعا حجة ثبتا فقيها لغويا، ولد (سنة: 475هـ)، وتوفي (سنة: 576هـ). وقد بنى له الوزير العادل علي بن إسحاق السلار هذه المدرسة بالإسكندرية بمصر. انظر: طبقات الشافعية الكبرى: 4/ 43-46، والذهبي، تذكرة الحفاظ: 4/ 1298- 1304، وحسن المحاضرة: 1/ 200.

جماعة كثيرة من الطلبة، ودرس كذلك بمدرسة الشريف ابن ثعلب[1] بالقاهرة»[2].

ورغم القدر العلمي والمكانة العلمية الرفيعة التي حظي بها تقي الدين المقترح إلا أن المصادر التي ترجمت له لم تسعف في الإحاطة بموارد علمه ومنابع الأخذ في ثقافته من شيوخه وأساتذته، وجملة من ذكر من هؤلاء في هذه الكتب هم:

✓ **أبو الطاهر بن عوف**

قال ابن السبكي: «سمع بالإسكندرية من أبي الطاهر بن عوف»[3]، وهو إسماعيل بن مكي بن إسماعيل بن عيسى بن عوف الزهري الإسكندراني المالكي، شيخ المالكية بالثغر ولد (سنة: 485هـ) وكان ـ رحمه الله ـ إمام عصره، وفريد دهره في الفقه، على مذهب مالك ـ رحمه الله ـ وعليه مدار الفتوى، وجمع إلى ذلك الورع والزهد وكثرة العبادة والتواضع التام ونزاهة النفس، من آثاره: «التذكرة في أصول الدين» و«شرح على التهذيب»[4].

✓ **شهاب الدين الطوسي**

قال اللبلي: «...وتخرج بالطوسي»[5]، والطوسي هو الشيخ الإمام العالم العلامة

---

(1) هذه المدرسة بدرب كرمامة على رأس حارة الجودرية من القاهرة وقفها الأمير الكبير الشريف فخر الدين أبو نصر إسماعيل بن حصن الدولة فخر العرب ثعلب يعقوب بن مسلم بن أبي جميل دحية بن جعفر بن منصور بن إبراهيم بن إسماعيل بن جعفر بن محمد بن علي بن عبد الله بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ الجعفري الزينبي أمير الحاج والزائرين وأحد أمراء مصر في الدولة الأيوبية، وتمت في سنة اثنتي عشر وستمائة وهي من مدارس الفقهاء الشافعية. الخطط: 2/ 373ـ374.

(2) طبقات الشافعية الكبرى: 5/ 106، طبقات الشافعية: 2/ 444، التكملة لوفيات النقلة: 2/ 343.

(3) طبقات الشافعية الكبرى: 5/ 106.

(4) طبقات الشافعية الكبرى: 5/ 106، ابن فرحون، الديباج المذهب: 1/ 292ـ295، ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة: 5/ 100، ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب: 4/ 268ـ269، الذهبي، سير أعلام النبلاء 21/ 157، معجم المؤلفين: 2/ 297، التكملة لوفيات النقلة: 2/ 343.

(5) الفهرست، ص:28.

شيخ الشافعية شهاب الدين أبو الفتح، محمد بن محمود بن محمد الخرساني الطوسي صاحب الفقيه محمد بن يحيى، ولد سنة اثنتين وعشرين وخمسمائة، وقدم بغداد وعظم قدره... ثم حج وأتى مصر سنة تسع وسبعين، ونزل بالخانقاة[1]، وتردّد إليه الفقهاء، ثم درس بمنازل العز، وتخرج به أئمة، وكان جامعا للفنون، غير محتفل بأبناء الدنيا، وعظ بجامع مصر مدة، وأظهر مقالة الأشعري.

«مات بمصر في العشرين من ذي القعدة سنة ست وتسعين وخمسمائة»[2]. وقد أكد اللبلي مرة أخرى على تتلمذ المقترح على يد الطوسي حيث قال: «وأما الطوسي شيخ المقترح فهو الإمام العالم شهاب الدين»[3].

---

(1) الخانقاه هو رباط الصوفية، وهو يريد خانقاه سعيد السعداء بالقاهرة. سير أعلام النبلاء: 21/ 387، وفيات الأعيان: 4/ 24.

(2) سير أعلام النبلاء: 21/ 387-389، وفيات الأعيان:4/ 223-224، حسن المحاضرة: 1/ 189-190.

(3) فهرست اللبلي، ص:28، هذا وقد أخطأ محققا الفهرست بتصريحهما أن الطوسي المقصود هو عبد الرزاق بن عبد الله بن علي بن إسحاق أبو المحاسن شهاب الدين؛ ذلك لأن وفاة هذا الأخير كانت سنة: 515هـ كما أقر به المحققان، وكما تم التأكد من ذلك من كتب التراجم، بينما تاريخ ميلاد المقترح لا يتعدى: 526هـ على أكثر تقدير، وقد ذهب بعض المترجمين إلى أن تاريخ ميلاده يعود إلى سنة: 529هـ أو 560هـ كما سبق بيان ذلك عند الحديث عن مولده، وأكد اللبلي أن المقترح أخذ عن الطوسي وابن أبي منصور، وقد أكدت كتب التراجم على وجود علاقة الصحبة بين الرجلين الأخيرين مما يسهل أخذ المقترح عنهما معا، قال الذهبي: «الشيخ الإمام العالم العلامة شيخ الشافعية شهاب الدين أبو الفتح، محمد بن محمود بن محمد الخرساني الطوسي صاحب الفقيه محمد بن يحيى». سير أعلام النبلاء 21/ 387، وقال ابن خلكان: «ثم وجدت في ترجمة الشيخ شهاب الدين أبي الفتح محمد بن محمود ابن محمد الطوسي الفقيه الشافعي نزيل مصر قال: وأنشدني الإمام أبو سعد محمد بن يحيى النيسابوري لنفسه وهما:

وقالوا يصير الشعر في الماء حية	إذا الشمس لاقته فما خلته صدقا
فما ثوى صدغاه في ماء وجهه	وقد لسعا قلبي تيقنته حقا

وفيات الأعيان: 4/ 223-224، وقال السيوطي: « تفقه على جماعة...منهم محمد بن يحيى». انظر: حسن المحاضرة: 1/ 190، والنجوم الزاهرة: 5/ 222، والأعلام: 3/ 352 .

✓ **ابن أبي منصور**

قال اللبلي: «تفقه بابن أبي منصور[1] وهو أبو سعد محمد بن يحيى بن أبي منصور النيسابوري الملقب محي الدين الفقيه الشافعي، أستاذ المتأخرين وأوحدهم علما وزهدا تفقه على حجة الإسلام أبي حامد الغزالي، برع في الفقه وصنف فيه وفي الخلاف وانتهت إليه رياسة الفقهاء بنيسابور، ورحل إليه الناس من البلاد، واستفاد منه خلق كثير صار أكثرهم سادة وأصحاب طرق في الخلاف»، وصنف كتاب «المحيط في شرح الوسيط»[2]، «الإنصاف في مسائل الخلاف» وغير ذلك من الكتب.

وكانت ولادته سنة ست وسبعين وأربعمائة، وتوفي شهيدا في شهر رمضان سنة ثمان وأربعين وخمسمائة[3].

ب- تلاميذه:

ومع إجماع كتب التراجم والأعلام، على تصدي تقي الدين المقترح للتدريس، وتأكيدها على أن مهمة التعليم كانت شغله الشاغل في كل قطر وطئته قدماه، فإنها لم تفصل في ذكر هؤلاء الطلاب الذين تتلمذوا على يده، وإنما اكتفت بذكر ذلك بصيغ الإجمال قال ابن السبكي: «فأقام بجامع مصر يقرئ واجتمع عليه جماعة كثيرة»[4]. وقال الأسنوي: «فأقام بالجامع العتيق بمصر يقرئ واجتمع الطلبة عليه، ودرس بمدرسة الشريف بن ثعلب بالقاهرة»[5]. وجاء عند السيوطي: «تخرج به جماعة»[6].

(1) الفهرست، ص: 28 .

(2) الوسيط لشيخه أبي حامد الغزالي .

(3) وفيات الأعيان: 4/ 223-224، سير أعلام النبلاء: 20/ 312-315، كشف الظنون: 1/ 174، الأعلام: 7/ 137، البغدادي، هدية العارفين:/ 91.

(4) طبقات الشافعية الكبرى: 5/ 106.

(5) طبقات الشافعية: 2/ 444 .

(6) حسن المحاضرة: 1/ 190 .

وممن تم التصريح بسماعهم وأخذهم عن المقترح:

✓ **الحافظ عبد العظيم**

قال سمعت منه[1]، وقد تكرر ذكر ذلك عند ابن السبكي حيث قال: «قال الحافظ عبد العظيم... وسمعت منه»[2]. وهو عبد العظيم بن عبد القوي بن عبد الله أبو محمد زكي الدين المنذري عالم بالحديث والعربية، من الحفاظ المأرخين، له: «الترغيب والترهيب»، و«التكملة لوفيات النقلة»، و«أربعون حديثا»، و«شرح التنبيه»، و«مختصر سنن أبي داود». أصله من الشام، تولى مشيخة دار الحديث الكاملية بالقاهرة، وانقطع بها نحو عشرين سنة عاكفا على التصنيف والتخريج والإفادة والتحديث مولده بمصر سنة: 581هـ، توفي بها سنة: 656هـ»[3].

✓ **شرف الدين بن التلمساني**

هو العالم الفاضل أبو محمد عبد الله بن يحيى بن علي الفهري المشهور بابن التلمساني، كان نظارا محققا، وفي علم الأصوليين مدققا، فاضلا دينا متواضعا حسن الأخلاق.

قال اللبلي: «وكان شيخنا شرف الدين بن التلمساني شافعي المذهب، ذا معارف كثيرة في فنون من العلوم متعددة. له التصانيف النفيسة، والتواليف المفيدة في الأصول والفروع وغيرهما، فمن تصانفيه «شرح كتاب التنبيه في مذهب الشافعي»[4]، و«شرحه للمعالمين»[5]، وتمم «شرح الإرشاد» لشيخه المقترح؛ فإن المقترح ـ رحمه الله ـ لم

---

(1) التكملة لوفيات النقلة: 2/ 343 .

(2) طبقات الشافعية الكبرى: 5/ 106 .

(3) سير أعلام النبلاء: 23/ 319ـ324، طبقات الشافعية الكبرى: 5/ 259ـ265، الأعلام: 4/ 30 .

(4) الكتاب من تصنيف أبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز أبادي الشيرازي. وفيات الأعيان:1/ 29، الأعلام: 1/ 51 .

(5) اختلفت كتب التراجم في تعيين كتاب «المعالم» المشروح؛ فذهب اللبلي إلى أن المراد به هو «المعالم الأصولية والدينية» للإمام فخر الرازي، وذهب السيوطي إلى أن الأمر يتعلق بكتاب «المعالم» للإمام محي الدين عمان بن يوسف القليوبي، وأن الإمام شرف الدين قد وضع شرحين على هذه المعالم. فهرست اللبلي، ص:25، حسن المحاضرة: 1/ 192.

يكمله، وانتهى فيه إلى معجزات نبينا محمد - ﷺ - فتممه شيخنا شرف الدين إلى غير ذلك من مصنفاته. توفي - رحمه الله - سنة: 644هـ»[1].

أما بالنسبة لطبيعة علاقته بأبي منصور البروي صاحب كتاب «المقترح في المصطلح في الجدل» الذي اهتم بشرحه وحفظه الإمام المظفر، فالظاهر - والله أعلم - أنها اقتصرت على المعاصرة دون اللقاء والتتلمذ عند من جعل تاريخ ميلاده قريبا من تاريخ ميلاد البروي، كالسيوطي الذي جعله سنة ست وعشرين وخمسمائة[2]، وعمر رضا كحالة الذي حدّده في تسعة وعشرين وخمسمائة[3]، أما من جعل تاريخ ميلاده في ستين وخمسمائة كالأسنوي[4] والزركلي[5] فتستبعد فيه المعاصرة نفسها لتعذرها بسبب هذا التاريخ.

وقد ورِث هذا الصرح العلمي الذي شيده المقترح أبناء بنته وعلى رأسهم العالم الجليل ابن دقيق العيد، قال الأسنوي «وأمه - أي أم ابن دقيق العيد - بنت الشيخ المقترح»[6]. وأحفاده العلماء المقصودون هم:

الأول هو: «الإمام الفقيه المجتهد المحدث الحافظ العلامة شيخ الإسلام تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشري ابن دقيق العيد... كان من أذكياء زمانه واسع العلم كثير الكتب[7]... ساكنا وقورا، ورعا قل أن ترى العيون مثله...

---

(1) فهرست اللبلي، ص: 23-27، حسن المحاضرة: 1/ 192، كشف الظنون:1/ 491-1726-1727.

(2) حسن المحاضرة: 1/ 190 .

(3) معجم المؤلفين: 12/ 292 .

(4) طبقات الشافعية: 2/ 444 .

(5) الأعلام: 7/ 256 .

(6) طبقات الشافعية: 2/ 228 .

(7) من تصانيفه: «شرح مقدمة المطرزي في أصول الفقه»، و«الأربعون في الرواية عن رب العالمين»، و«شرح مختصر ابن الحاجب» في الفقه المالكي، و«الاقتراح في علوم الحديث» لم يكمل، و«الإلمام في أحاديث الأحكام». انظر: حسن المحاضرة: 1/ 143، وتذكرة الحفاظ: 4/ 1481-1483، ومعجم المؤلفين: 11/ 70.

له يد طولى في الأصول والمعقول، وخبرة بعلل المنقول. ولي قضاء الديار المصرية سنوات... وكان في أمور الطهارة والمياه في نهاية الوسوسة ـ رضي الله عنه ـ ... قال قطب الدين[1] وبلغني أن جده لأمه الشيخ الإمام المحقق تقي الدين المقترح كان يشدد في الطهارة ويبالغ»[2]. توفي هذا الإمام سنة اثنتين وسبعمائة.

الثاني: هو الشيخ سراج الدين موسى بن علي بن وهب بن مطيع القشري ابن دقيق العيد المتوفى سنة خمسة وثمانين وستمائة. كان فقيها نظارا شاعرا، تصدى لنشر العلم والفتوى بقوص مسقط رأسه، ومن تصانيفه: «المغني في فروع الفقه الشافعي»، وله شعر[3].

والسبط الأول للمقترح هو والد العالم الجليل، محب الدين علي بن محمد بن علي ابن وهب بن مطيع القشري الشافعي ابن دقيق العيد، وكان الإمام محب الدين فقيها فاضلا، تولى مهمة التدريس بالفاضلية، والكهارية والسيفية بالقاهرة، وناب في الحكم بها، من تصانيفه «شرح التعجير» لم يكمله، و«تحفة اللبيب في شرح كتاب التقريب»[4].

هذه الشجرة الزكية من العلماء، والنفحة العطرة من القضاة، كانت من تربية وتنشئة ابنة العالم الجليل الشيخ المقترح، وزوجها الشيخ العلامة مجد الدين علي

---

(1) هو عبد الكريم بن عبد النور بن منير الحلبي الحافظ قطب الدين، ولد سنة: 664 هـ، حافظ للحديث، حلبي الأصل والمولد، مصري الإقامة والوفاة. له: «تاريخ مصر» في بضعة عشر جزءا لم يتم تبييضه، و«شرح السيرة للحافظ عبد الغني» في مجلدين، و«الاهتمام بتلخيص الإلمام» في الحديث، و«شرح صحيح البخاري» لم يتمه، و«كتاب الأربعين في الحديث»، و«مشيخة» في عدة أجزاء اشتملت على ألف شيخ، كانت وفاته (سنة: 735هـ)، البداية والنهاية: 14/ 180، النجوم الزاهرة: 9/ 306، الأعلام: 4/ 53 .

(2) تذكرة الحفاظ: 4/ 1481ـ1483، طبقات الشافعية: 2/ 227، الأعلام: 6/ 283، معجم المؤلفين: 11/ 70، الديباج المذهب: 2/ 318ـ319.

(3) طبقات الشافعية: 2/ 233ـ234، حسن المحاضرة: 1/ 195، معجم المؤلفين: 13/ 43ـ194 .

(4) طبقات الشافعية الكبرى: 6/ 241، كشف الظنون:1/ 418، معجم المؤلفين: 7/ 224 .

ابن وهب بن مطيع القشري القوصي[1].

ج ـ مؤلفاته:

إن غزارة العلم، وسعة المعرفة، التي اشتهر بها الشيخ تقي الدين المقترح جعلته يقتحم مجالات علمية مختلفة يصول فيها ويجول، فيدرّس ويشرح ويحفظ ويؤلف. فألف في الفقه، والأصول، والكلام، والخلاف، والجدل. وأهم ما وصلنا من تراث هذا الإمام هو :

1. «**شرح كتاب الإرشاد في أصول الاعتقاد**» لإمام الحرمين الجويني: وهو موضوع هذا البحث[2]. والكتاب يتناول بالدرس والتحليل مباحث من علم أصول الدين[3].

2. «**شرح المقترح في المصطلح في الجدل**»: وهو من تأليف الشيخ أبي منصور محمد ابن محمد البروي الشافعي. وقد أكد صحة نسبته إليه، حاجي خليفة في كتابه مرتين، حيث قال في المرة الأولى: «المقترح في المصطلح في الجدل للشيخ أبي منصور بن محمد البروي الشافعي المتوفي سبع وستين وخمسمائة، وشرحه تقي الدين أبو الفتح مظفر ابن عبد الله المصري المعروف بالمقترح لكونه حافظه، فلا يقال له إلا التقي المقترح»[4]. وقال في المرة الثانية: «وشرحه أبو الفتح مظفر بن عبد الله»[5]، ونسبه إليه الصفدي أيضا حيث قال: «صنف البروي تعلقة جيدة...المقترح في المصطلح في الجدل وهو

---

(1) هو علي بن وهب بن مطيع العلامة مجد الدين بن دقيق العيد القشري المالكي شيخ المالكية وأهل الصعيد ونزيل قوص كان جامعا لفنون العلم موصوفا بالصلاح ... معظما في النفوس روى عن أبي الفضل وغيره، توفي (سنة: 667هـ) عن 86 سنة . انظر: شذرات الذهب: 5/ 324ـ325، الديباج المذهب:2/ 319 .

(2) تأكيد صحة نسبة هذا الكتاب إلى المقترح تم بيانه في مبحث «تحقيق نسبة الكتاب إلى صاحبه» من ص: 50 إلى ص: 52.

(3) وقد تم تفصيل ذلك في الفصل الثالث من هذه الدراسة مبحث «محتوى الكتاب».

(4) كشف الظنون: 2/ 1793 .

(5) نفسه: 2/ 1711 .

مليح في الجدل وشرحه تقي الدين أبو الفتح... المصري المعروف بالمقترح شرحا مستوفيا وعرف به»[1]، وقد انفرد اللبلي بتسمية هذا الكتاب بشرح «البحر الكبير»؛ حيث قال: و«شرح البحر الكبير» وهو المسمى بالمقترح[2].

3. «**الأسرار العقلية في الكلمات النبوية أو العقيدة**»: نسبها إليه اللبلي مرتين في كتابه، المرة الأولى ذكرها وهو يتحدث عن شرف الدين ابن التلمساني تلميذ المقترح حيث قال: «وسمعت عليه... بعض الأسرار العقلية في الكلمات النبوية لشيخه المقترح»[3]. المرة الثانية نسبها إليه في معرض حديثه عن مؤلفات المقترح حيث قال: «له التصانيف الحسنة والتواليف المستحسنة...الأسرار العقلية في الكلمات النبوية»[4]. ونسبها إليه أيضا الصديق ابن العربي في «فهرسته»[5]، وكذلك محمد العابد الفاسي[6]، والكتاب محفوظ بخزانة القرويين تحت رقم: 1368، وهو يقع ضمن مجموع من: 142 إلى: 169، تبلغ عدد أوراقه سبعة وعشرين ورقة بخط مغربي. أوله: «فهذه أدلة العقيدة مبنية على الكلمات المروية فإنها لا تفيد إلا تذكار المتبحرين في قواعدهم المحكمة لدينهم»[7].

إلى أن يقول: «موضوع جميع هذه الأمور عند الأصحاب على قاعدتين: أحدهما: النظر في الأحكام العقلية من الجواز والوجوب والاستحالة، فيلزم المقصود لا محالة، الثانية: النظر في أحكام الأعراض وملازمتها الجواهر والأجسام»، آخر قوله: «ومختارنا في كتابنا المسمى بـ «أرواح الحقائق بما يشفي العليل»، وليقتنع بهذه النبذة في هذا

(1) الوافي في الوفيات: 1/ 279.

(2) الفهرست ص: 27ـ28.

(3) المصدر السابق، ص:27.

(4) نفسه، ص: 28.

(5) فهرس مخطوطات خزانة ابن يوسف بمراكش، ص: 139.

(6) فهرس مخطوطات خزانة القرويين: 3/ 73.

(7) الأسرار العقلية، ص: 149 مخطوطة القرويين تحت رقم: 1368.

الركن، خاتمة الكتاب المقصود، هذا ينحصر في ثلاثة أطراف، الأول جواز النبوة»[1].

أما نسخة مراكش فأولها: «نحمده على ما أولى من العرفان، ونشكره على جميل وإحسان، ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له شهادة دافعة لوساوس الشيطان، ونصلي على سيد المرسلين صفوة الرحمن صلى الله عليه وعلى آله وصحبه خصوصا على الخلفاء الأربعة الراشدين بعون والتابعين لهم بإحسان.

وبعد فقد سبق في كلام الأئمة ما يغني عن كلام مثلي في أصول الدين وانقسم كلامهم إلى البسط والاختصار والتطويل والإكثار والجمع بين التحقيق والجدل وكثرة التعصب... وأنا أشرع بحول الله تعالى في عقيدة أرجو الهداية... وسميتها ب«الأسرار العقلية في الكلمات النبوية»...

الفصل الأول في معرفة معاني هذه الكلمات وهي: سبحان الله، والله أكبر، والحمد لله، ولا إله إلا الله، ولا حول ولا قوة إلا بالله»[2].

نهايته: «وقد استأصلنا القاعدة التي هي مستند هذه المقالة فيما تقدم وقد تم المقصود من العقيدة، والله تعالى المؤيد والمعين، ونسأله ـ سبحانه ـ أن ينفع بذلك، ويجعله حجّة لنا يوم القيامة، وقد جرت العادة بأن يعقل ذلك بكلام في الإمامة وليست عندنا من قواعد العقائد، فلا ندخل في فن ما ليس منه، والله الموفق لذلك، اللهم ما علمته فاستره، ولما سترته فلا تهتكه، وجُد علينا بعفوك، ولا تقابلنا بما نضيع، ولا تواخذنا بجرائمنا، إنك أنت الكريم الوهاب، يا ذا الجلال والإكرام، تمت العقيدة والحمد لله»[3].

خطها أندلسي، عدد سطورها: 21 سطرا، عدد كلمات كل سطر تتراوح ما بين 12 و 14 كلمة، بها خروم كثيرة، ومفككة الأوراق، عدد صفحاتها: 58 صفحة.

---

(1) نفسه ص:149 .

(2) الأسرار العقلية في الكلمات النبوية، ص:12 مخطوطة ابن يوسف بمراكش، رقم: 129 .

(3) المصدر السابق ، ص:58.

4. «**أرواح الحقائق**»: صرح المؤلف أن له تأليفا بهذا الاسم ضمن المخطوطة السابقة حيث قال: «...ومختارنا في كتابنا المسمى بـ «أرواح الحقائق» بما يشفي الغليل، وليقتنع بهذه النبذة في هذا الركن، خاتمة الكتاب المقصود، هذا ينحصر في ثلاثة أطراف الأول جواز النبوة»[1] نهاية الكتاب.

قال في نسخة ابن يوسف: «فإن أرادوا بنفي الطاقة نفي القدرة فهو محال؛ إذ قد أثبتها، وإن أرادوا نفي التأثير فهو محل النزاع، فما ينفعهم تغيير العبارة، ومختارنا في تكليف ما لا يطاق قد بيناه في كتابنا الموسوم ب«أرواح الحقائق» بما يشفي الغليل. أعاننا الله على إتمامه، ولنقنع بهذه النبذة في هذا الركن خاتمة الكتاب»[2].

5. «**تعليق على كتاب البرهان**»: انفرد بنسبته إليه اللبلي حيث قال: «وله تعليق يسير على كتاب البرهان لإمام الحرمين»[3].

(1) الأسرار العقلية، ص: 168، نسخة القرويين .

(2) الأسرار العقلية، ص: 47، مخطوطة ابن يوسف .

(3) الفهرست، ص: 28.

الفصل الثاني:
تحقيق نسبة الكتاب إلى صاحبه،
الأهمية العلمية للكتاب،
شروحات أخرى على كتاب الإرشاد

المبحث الأول: تحقيق نسبة الكتاب إلى صاحبه

إن من مقتضيات المنهج العلمي ضرورة التأكد من سلامة عنوان الكتاب، وصحة نسبته إلى صاحبه، يقول الأستاذ عبد السلام هارون: «ليس يكفي أن نجد عنوان الكتاب، واسم مؤلفه في ظاهر النسخة أو النسخ لنحكم بأن المخطوطة من مؤلفات صاحب الاسم المثبت، بل لا بد من إجراء تحقيق علمي، يطمئن معه الباحث إلى أن الكتاب صادق النسبة إلى مؤلفه»[1]. وبالنسبة لهذا العمل فإن من الأدلة التي تثبت نسبة كتاب «شرح الإرشاد» للمقترح:

1. شهادة المصنف وجزمه بوضع تصنيف على كتاب «الإرشاد» لإمام الحرمين الجويني؛ إذ يقول: «فقد كان بعض الأئمة الصّدور ببلدنا كتب إليّ مكتوبا يرغب فيه إلي أن أحرِّر تصنيفا على الكتاب الموسوم بـ«الإرشاد في أصول الاعتقاد» لإمام الحرمين ـ رضي الله عنه ـ، فصرفني عن إجابته حين سؤاله المقادير، فأبديت له في جواب مكتوب ما توجّه ليّ من المعاذير، وأشغلني وألهاني عن بلوغ الأمنية في التفسير ما علمه اللطيف الخبير.

ثم ورد علي مكتوب من بعض الأصحاب من اليمن يطلب مثل طِلبته، ويرغب في مثل بُغيته، فتحرك لذلك عزمي بعد أن اشتغل بتأليف كتاب بسيط همني، ثم تواردت أسئلة الطلاّب فشرعت في إجابتهم وتحقيق النفع العام في الإسعاف بمرغوبهم. فلما رأيت تحرّك الدواعي إلى هذه الجهة من أشياعي، وخشيت من العدول عنه إلى ما عليه عزمت، والاشتغال بما قصدت وأردت ألا ينفع الله بما توجّهت إليه شهوتي، وأن أُصرف دون إرادتي، آثرت إرادتهم على إرادتي وقدّمت رغبتهم على تحقيق بلوغ أمنيتي، واللهَ أسأل أن يعم به النفع، ويعين على بلوغ الغرض منه، إنه قريب مجيب»[2].

(1) تحقيق النصوص وشرحها، ص:44.

(2) النص المحقق، ص: 314ـ315.

2. نسبةُ أحمد بن يوسف بن يعقوب بن علي الفهري اللبلي الكتاب إليه مرتين، المرة الأولى في معرض حديثه عن تلميذ المقترح: شرف الدين أبي محمد عبد الله بن يحيى ابن علي الفهري المشهور بابن التلمساني؛ حيث قال: «وتمّم شرح الإرشاد لشيخه المقترح، فإن المقترح ـ رحمه الله ـ لم يكمله، وانتهى فيه إلى معجزات نبينا ـ صلى الله عليه وسلم ـ فتممه شيخنا شرف الدين»[1]، المرة الثانية خلال ترجمته للشيخ تقي الدين المقترح؛ حيث قال: «له التصانيف الحسنة، والتواليف المستحسنة، شرح الإرشاد لإمام الحرمين أبي المعالي»[2].

3. تأكيد خير الدين الزركلي نسبته إليه بقوله: «... ومن كتبه [المقترح] «شرح الإرشاد في أصول الدين»»[3].

4. جاء ذكر هذه المخطوطة منسوبا إلى تقي الدين المقترح في أكثر من فهرس من فهارس الكتب المخطوطة.

أ. فهرس مخطوطات خزانة القرويين بفاس[4].

ب. فهرس مخطوطات الخزانة الحسنية بالرباط[5].

ج. فهرس مخطوطات الخزانة العامة بالرباط[6].

د. فهرس مخطوطات خزانة ابن يوسف بمراكش[7].

هـ. فهرس مخطوطات المكتبة المركزية بجدة[8].

---

(1) الفهرست، ص:25.
(2) نفسه، ص:27ـ 28.
(3) الأعلام: 7/ 256 .
(4) إعداد محمد العابد الفاسي، ص:322، ترجمة رقم: 715.
(5) رقم تصنيف هذه المخطوطة بالخزانة المذكورة: 93 .
(6) رقم تصنيف هذه المخطوطة بالخزانة المذكورة: 4725 فيلم: 1036 ثم: أ. و.ق 80.
(7) رقم تصنيف هذه المخطوطة بالخزانة المذكورة: 635 مع رقم: 363/ 1.
(8) رقم تصنيف هذه المخطوطة بالخزانة المذكورة: 123.

و. فهرس مخطوطات الجمهورية التونسية بوزارة الشؤون الثقافية دار الكتب الوطنية[1].

(1) رقم تصنيف هذه المخطوطة بالخزانة المذكورة: 835 .

المبحث الثاني: الأهمية العلمية للكتاب

مخطوطة «شرح الإرشاد في أصول الاعتقاد» موضوع البحث والتحقيق لها مكانة علمية رفيعة، ودرجتها المعرفية عالية من وجوه مختلفة:

1. لسمو مرتبة المقترح العلمية، ولما اشتهر به من سعة المعرفة، والبراعة في التأليف، والعمق في النظر، وحسن المراس بالمجالات العلمية الصعبة الشائكة. فهو عالم متبحّر خبير بخفايا العلوم، ودقائقها المعرفية، وأحد الأئمة الكبار الذين ساهموا في بناء الصرح المعرفي لهذه الأمة، إما بشرح وتوضيح بعض كنوزها، أو بتدريس وتلقين بعضها الآخر. قال ابن السبكي: «تقي الدين المصري المقترح...كان إماما في الفقه والخلاف وأصول الدين، نظارا قادرا على قهر الخصوم وإزهاقهم إلى الانقطاع. صنف التصانيف الكثيرة وتخرّج به خلق»[1]. وقال المنذري: «وبرع في أصول الدين والخلاف والفقه وتقدم فيه... وصنف تصانيف مفيدة وانتفع به جماعة كبيرة»[2].

ومما زاد هذه المكانة رفعةً وسموا ما اتسم به هذا الإمام الفذ، من حسن التديّن وجميل الأخلاق ورفعة الآداب، مما ضاعف من كثرة أتباعه وأشياعه من طلاب العلم الملتفّين حوله في حلقات الدرس وطلب العلم. قال ابن السبكي: «كان كثير الإفادة،....كثير التواضع، حسن الأخلاق، جميل العشرة، دينا، متورّعا، ولي التدريس بالمدرسة المعروفة بالسلفي بالإسكندرية مدة، وتوجه إلى مكة...وعاد...فأقام بجامع مصر يقرئ، واجتمع عليه جماعة كثيرة، ودرّس بمدرسة الشريف أبي ثعلب»[3]. وقال المنذري: «وكان كثير الإفادة منتصبا لمن يقرأ عليه، كثير التواضع، حسن الأخلاق جميل العشرة لأصحابه، دينا، متورعا»[4].

(1) طبقات الشافعية الكبرى: 5/ 106 .

(2) التكملة لوفيات النقلة: 2/ 343 .

(3) طبقات الشافعية الكبرى: 5/ 106، ص: 1.

(4) التكملة لوفيات النقلة: 2/ 343 .

2. المخطوطة تبحث في علم التوحيد، وهو علم جليل القدر، رفيع الدرجة كبير الشأن، بمعرفته يكون الفلاح في الحال والفوز في المال. فتناول المخطوطة لقضايا هذا العلم بالشرح والبيان عزز مكانتها العلمية، ورفع من شأنها المعرفي والديني.

3. الكم المعرفي المهم، والرصيد العلمي المختلف المتنوع الذي احتوته المخطوطة. فكانت بذلك موسوعة علمية في مباحث علم الكلام، تطرح قضاياه بعمق، وتتتبع مسائله بدقة وحذر، وفي ذلك خدمة جليلة، وفضل بالغ، يسعفان في فهم وإدراك قضايا هذا العلم.

4. حسن الإخراج والبراعة في عرض أبواب ومباحث الكتاب؛ إذ اعتمد الشارح في معالجتها أسلوبا علميا متينا، مستعينا في ذلك بأساليب علماء الكلام في تناول قضاياه. فاعتمد التحليل والنقد والجدل، ثم التعقيب والاستدراك، مع التأنق في الأداء، فاكتسب العمل بذلك درجة علمية راقية، وقيمة أدبية هامة جعلته ينافس أهم المؤلفات في هذا العلم.

5. المرحلة الزمنية التي تنتمي إليها المخطوطة، فهي مرحلة الازدهار الثقافي، ومرحلة إعادة الاعتبار ورفع الحيف عن فكر أهل السنة بعد السيطرة الطويلة للفكر الشيعي في عهد الدولة الفاطمية.

فتحقيق هذه المخطوطة ـ بهذا الاعتبار ـ يسهم في إعادة البناء المعرفي الثقافي السني، ويزيح الغبار عن أحد أهم مصادره العقدية.

6. إن المخطوطة أسهمت منذ زمن مبكر في إثراء المنظومة الفكرية والحضارية لهذه الأمة، وذلك عندما اعتمدها كبار العلماء واستندوا إلى مضامينها كحال الإمام بدر الدين الزركشي الذي وقف عليها واستعان بها في حل قضايا مهمة في كتابه «البحر المحيط». فقد جاء في موضع من الكتاب قوله: «ونقل المقترح في «شرح الإرشاد» عن القاضي أنه سمى علم الله «معرفة» لهذا الحديث[1]. ثم ضعفه بأن الخطاب لم يسبق

---

(1) يريد به حديث: (تعرف إلى الله في الرخاء يعرفك في الشدة).

لبيان العلم، ولا أطلق لفظ المعرفة هاهنا عليه، وإنما أراد: ثمرة العلم، وهو الإقبال في الألطاف عليه، ولهذا لا يسمى الباري «عارفا»»[1].

وقال أيضا: «وقال المقترح: لم يتوارد كلامهما على محل واحد، بل المراد أنهما متغايران، فمراد المنطقيين بالتركيب هو المركّب من جنس وفصل، وهو صحيح في الحد، والتركيب الذي أراده الأصوليون هو تداخل الحقائق وهو مبطل للحدود، مثاله إذا حد العلم بأنه: «الذي يصح من المتصف به إحكام الفعل وإتقانه»، فيقال هذا فيه تركيب؛ لأنه يدخل فيه القدرة والإرادة، فتكون القدرة علما. ولأنه إن كانت القدرة والإرادة داخلتين في العلم، لزم التركيب المفسد للحد، وإن كانتا خارجتين عن العلم فالعلم بانفراده لا يصح به الإحكام؛ لأن العالم العاجز لا يتصور منه الإحكام لأنه غير قادر»[2].

(1) بدر الدين الزركشي، البحر المحيط:1/ 78.

(2) المصدر السابق: 1/ 146.

المبحث الثالث: شروحات أخرى على كتاب الإرشاد

ممن شرح هذا الكتاب إلى جانب تقي الدين المقترح:

1ـ أبو القاسم سلمان بن ناصر بن عمران بن محمد بن إسماعيل بن إسحاق بن يزيد ابن زياد بن ميمون بن مهران الأنصاري النيسابوري الشافعي: متكلم، صوفي، فقيه، مفسّر، أخذ عن إمام الحرمين، توفي سنة: 512هـ له تصانيف منها: «شرح الإرشاد في أصول الاعتقاد»، وكتاب «الغنية في فروع الشافعية»[1].

2ـ أبو بكر محمد بن عبد الله بن ميمون بن إدريس بن محمد بن عبد الله **العبدري القرطبي**، مفسر مقرئ، فقيه أديب لغوي نحوي شاعر، توفي بمراكش سنة:567هـ، من تصانيفه: «شرحان على الجمل» للزجاجي في النحو الكبير، و«أبيات الإيضاح» للفارسي، و«شرح المقامات» للحريري، و«معشرات في الغزل» وشرحها في سفر ضخم، وله شعر[2].

3ـ أبو إسحاق إبراهيم بن يوسف بن محمد بن دهاق الأوسي المالكي ويعرف بابن المرأة، هو عالم في التفسير والفقه، والتاريخ والحديث، والكلام، سكن مالقة ثم انتقل إلى مرسية وتوفي سنة: 611هـ، من تآليفه: «شرح الأسماء الحسنى»، و«شرح محاسن المجالس» لابن العريف، وشرحه للإرشاد يعرف بـ«نكت الإرشاد في الاعتقاد»[3].

4ـ أبو محمد عبد العزيز بن إبراهيم بن أحمد القرشي التميمي التونسي المعروف **بابن بزيزة** ولد بتونس في 14 محرم سنة: 606هـ، وتوفي سنة: 662هـ، وهو فقيه

---

(1) طبقات الشافعية الكبرى: 4/ 222، سير أعلام النبلاء:19/ 412، معجم المؤلفين: 4/ 20، الأعلام:3/ 137، كشف الظنون: 1/ 682/ 1212.

(2) معجم المؤلفين: 9/ 250ـ251، الأعلام: 6/ 231، كشف الظنون: 1/ 213ـ60ـ1686ـ1788 .

(3) هدية العارفين: 4/ 676، البغدادي، إيضاح المكنون: 2/ 676، معجم المؤلفين: 1/ 130.

مفسر صوفي من تأليفه: «الإسعاد في شرح الإرشاد»، و«شرح الأحكام الصغرى» لعبد الحق الإشبيلي، و«تفسير القرآن»، و«شرح التلقين» للقاضي عبد الوهاب[1].

(1) نيل الابتهاج: 268، شجرة النور الزكية: 1/ 190، معجم المؤلفين: 5/ 239.

مفسر صوفي من تأليفه: «الإسعاد في شرح الإرشاد»، و«شرح الأحكام الصغرى» لعبد الحق الإشبيلي، و«تفسير القرآن»، و«شرح التلقين» للقاضي عبد الوهاب[1].

(1) نيل الابتهاج: 268، شجرة النور الزكية: 1/ 190، معجم المؤلفين: 5/ 239.

الفصل الثالث:
المصادر المصرح بها والمسكوت عنها
في كتاب شرح الإرشاد

يحاول هذا الفصل التعريف بالمصادر العلمية التي استفاد منها المقترح في شرحه كتاب «الإرشاد في أصول الاعتقاد»، وهذه المصادر تنقسم إلى قسمين: قسم صرح المقترح بالرجوع إليها والأخذ منها بذكر أسمائها أو أسماء أصحابها، وقسم ثان أشار إلى الأخذ منها من خلال عبارات مشعرة بذلك، وذلك كقوله مثلا: «وقد ارتضى الإمام في غير هذا الكتاب»، وقوله: «وقد قرر في هذا الكتاب وفي غيره».

وأهمية التعرف على هذه المظان من وجوه:

1ـ الوقوف على المكتبة العلمية المتداولة والمعتمدة في زمن المقترح.

2ـ معرفة منهج المقترح في تعامله مع الكلام المقتبس والفكر المستورد.

3ـ نوعية المصادر المعتمدة من طرف المقترح في شرحه كتاب «الإرشاد».

4ـ الحقول المعرفية والعلمية التي أفادت في إنجاز هذا العمل.

يحاول هذا الفصل التعريف بالمصادر العلمية التي استفاد منها المقترح في شرحه كتاب «الإرشاد في أصول الاعتقاد»، وهذه المصادر تنقسم إلى قسمين: قسم صرح المقترح بالرجوع إليها والأخذ منها بذكر أسمائها أو أسماء أصحابها، وقسم ثان أشار إلى الأخذ منها من خلال عبارات مشعرة بذلك، وذلك كقوله مثلا: «وقد ارتضى الإمام في غير هذا الكتاب»، وقوله: «وقد قرر في هذا الكتاب وفي غيره».

وأهمية التعرف على هذه المظان من وجوه:

1ـ الوقوف على المكتبة العلمية المتداولة والمعتمدة في زمن المقترح.

2ـ معرفة منهج المقترح في تعامله مع الكلام المقتبس والفكر المستورد.

3ـ نوعية المصادر المعتمدة من طرف المقترح في شرحه كتاب «الإرشاد».

4ـ الحقول المعرفية والعلمية التي أفادت في إنجاز هذا العمل.

المبحث الأول: المصادر المصرح بأسمائها

والمصادر التي ذكرها المقترح في كتابه مصرحا بأسمائها هي:

الجرح والتعديل لابن أبي حاتم الرازي:

صاحب هذا الكتاب هو عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس بن المنذر ابن داود بن مِهْران أبو محمد التميمي الحنظلي الرازي[1]. ولد سنة أربعين ومائتين، وارتحل به أبوه فأدرك الأسانيد العالية، قال أبو يعلى الخليلي: «أخذ علم أبيه وأبي زرعة، وكان بحرا في العلوم ومعرفة الرجال، صنف في الفقه واختلاف الصحابة والتابعين، وكان زاهدا»[2]. وروى عنه العدد الجم من التلاميذ[3].

وقد كان بن أبي حاتم ممن جمع علوم الرواية ومعرفة الفن، إماما في التفسير والحديث والحفظ فنعته المترجمون لذلك بالثبت والحافظ الكبير ابن الحافظ الكبير وأثنوا عليه كثيرا. قال علي بن أحمد الفرضي: «ما رأيت أحدا ممن عرف عبد الرحمن ذكر عنه جهالة قط»[4]. ويروي أن أباه كان يتعجب من تعبد عبد الرحمن ويقول: «من يقوى على عبادة عبد الرحمن؟ لا أعرف له ذنبا»[5].

---

(1) انظر عنه: طبقات الشافعية الكبرى: 3/ 324، البداية والنهاية: 11/ 203، النجوم الزاهرة: 3/ 264، الذهبي، تذكرة الحفاظ:3/ 829، وميزان الاعتدال في نقد الرجال:3/ 301، فوات الوفيات والذيل عليها: 2/ 287، الأعلام: 3/ 324. والرازي بفتح الراء والزاي المكسورة بعد الألف هذه النسبة إلى الري، وهي بلدة كبيرة من بلاد الديلم بين قومس والجبال، وألحقوا الزاي في النسبة تخفيفا؛ لأن النسبة على الياء مما يشكل ويثقل على اللسان والألف لفتحة الراء، ينسب إليها خلق كثير من الأئمة والعلماء قديما وحديثا. أما الحنظلي فقيل نسبة إلى درب حنظلة بالري حيث كان يقع منزل الإمام.

(2) طبقات الشافعية الكبرى: 3/ 325، تذكرة الحفاظ: 3/ 830.

(3) سير أعلام النبلاء: 13/ 264، طبقات الشافعية الكبرى: 3/ 324-325، تذكرة الحفاظ: 3/ 829-830.

(4) تذكرة الحفاظ: 3/ 830، سير أعلام النبلاء: 13/ 265.

(5) طبقات الشافعية الكبرى: 3/ 325 تذكرة الحفاظ: 3/ 830، سير أعلام النبلاء: 13/ 265.

رحل ابن أبي حاتم مع أبيه وحج مع محمد بن جمال الطهراني سنة ستين ومائتين ثم رحل بنفسه إلى الشام ومصر سنة اثنين وستين، ثم رحل إلى أصبهان سنة أربع وستين[1]. وقد كانت وفاته سنة سبع وعشرين وثلاثمائة[2].

وقد لخصت لنا المصادر موضوع كتاب «الجرح والتعديل» من خلال حوار دار بين يوسف بن الحسين الرازي وابن أبي حاتم الرازي مؤلف الكتاب، حيث قال ابن تغري بردي: «قال أحمد بن عبد الله النيسابوري: كنا عنده وهو يقرأ علينا الجرح والتعديل الذي صنفه، فدخل يوسف بن الحسين الرازي فجلس وقال: يا أبا محمد ما هذا؟ فقال: الجرح والتعديل، فقال: وما معناه؟ قال: أظهر أحوال العلماء من كان ثقة ومن كان غير ثقة، فقال له يوسف: أما استحييت من الله تعالى! تذكر أقواما قد حطوا رواحلهم في الجنة، أو عند الله منذ مائة سنة أو مائتي سنة تغتابهم! فبكي عبد الرحمن وقال: يا أبا يعقوب، والله لو طرق سمعي هذا الكلام قبل أن أصنفه ما صنفته، وارتعد وسقط الكتاب من يده ولم يقرأ في ذلك المجلس»[3].

وقد علق الذهبي على هذا الموقف قائلا: «أصابه على طريق الوجل وخوف العاقبة، وإلا فكلام الناقد الورع في الضعفاء من النصح لدين الله والذب عن السنة»[4].

وقد صرح الشيخ تقي الدين المقترح باعتماده هذا الكتاب والاستفادة منه في معرفة رجال بعض الأحاديث حيث قال: «وابن عقيل هذا عند أئمة الحديث مضطرب فيه: قال ابن أبي حاتم الرازي في كتاب «الجرح والتعديل...»[5].

---

(1) تذكرة الحفاظ: 3/ 831، سير أعلام النبلاء: 13/ 266.

(2) سير أعلام النبلاء: 13/ 269، طبقات الشافعية: 1/ 417 و3/ 326، تذكرة الحفاظ: 3/ 831، البداية والنهاية: 11/ 203، فوات الوفيات والذيل عليها: 2/ 287-288، الأعلام: 3/ 324.

(3) النجوم الزاهرة: 3/ 264-265.

(4) سير أعلام النبلاء: 13/ 268.

(5) النص المحقق، ص: 493.

وكتاب الجرح والتعديل قد تم طبعه، والطبعة المعتمدة في هذا العمل هي الطبعة الأولى الصادرة سنة 1953.

التقريب أو الإرشاد «الصغير» للباقلاني:

مؤلف هذا الكتاب القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن قاسم البصري ثم البغدادي الباقلاني أو ابن الباقلاني[1]. ولد سنة: 338هـ[2]، وهو عالم متكلّم من أهل البصرة، سكن بغداد كان على مذهب أبي الحسن الأشعري مؤيدا اعتقاده وناصرا طريقته، فانتهت إليه الرياسة في مذهبه، وكان موصوفا بجودة الاستنباط وسرعة الجواب، وكان كثير التطويل في المناظرات مشهورا بذلك.

سمع أبا بكر أحمد بن جعفر القطيعي وأبا محمد بن ماسي وأبي أحمد الحسين بن علي النيسابوري[3]. وحدث عنه الحافظ أبو ذر الهروي، وأبو جعفر محمد بن أحمد السمناني، وقاضي الموصل، والحسين بن حاتم الأصولي[4].

وقد قال القاضي عياض متحدثا عن هذا الإمام: «هو الملقب بسيف السنة، ولسان الأمة، المتكلم على لسان أهل الحديث وطريق أبي الحسن، وإليه انتهت رئاسة المالكية في وقته وكان له بجامع البصرة حلقة عظيمة»[5].

---

(1) سير أعلام النبلاء: 17/ 190، وفيات الأعيان: 4/ 269، اللباب في تهذيب الأنساب: 1/ 112، الأنساب: 1/ 266، الوافي بالوفيات: 3/ 177، شذرات الذهب: 3/ 168، هدية العارفين، ص: 59، تذكرة الحفاظ: 3/ 1079، الديباج المذهب: 2/ 229، تاريخ بغداد: 5/ 379، البداية والنهاية: 11/ 350، تاريخ التراث العربي: 2/ 384، تاريخ الأدب العربي: 4/ 50، معجم المؤلفين: 10/ 110، الأعلام: 6/ 176.

(2) الأعلام:6/ 176، معجم المؤلفين: 10/ 110.

(3) تاريخ بغداد: 5/ 379، الديباج المذهب: 2/ 288، شذرات الذهب: 3/ 169، سير أعلام النبلاء: 17/ 190، الأنساب: 1/ 266.

(4) سير أعلام النبلاء: 17/ 191.

(5) ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك: 4/ 584-586.

وقد كان الباقلاني إمـام العصر المتقدم في العلوم المدافع عن مذهبه ودينه حتى اعتبره البعض مجدد المـائة الرابعة، قال ابن الأهدل «....البـاقلاني... مجـدد الـدين عـلى رأس المـائة الرابعة على الصحيح»[1].

لقد ذكر القـاضي عيـاض أن للقـاضي البـاقلاني ثلاثـة كتـب تسـمى بــ «التقريـب والإرشاد»، الأول هو التقريب الكبير، والثاني هو الأوسط، والثالـث هـو الصـغير[2]. وقد أحال الباقلاني في موضعين من كتابه «التقريب والإرشاد» عـلى الكبـير والأوسـط ممـا يدل على أن الكتاب المتـداول بـين أيـدينا اليـوم هـو كتـاب «التقريـب والإرشـاد الصغير».

وقد صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب بتحقيق عبد الحميد بـن عـلي أبـو زنيـد وهذه الطبعة هي التي تم اعتمـادها في هـذا العمـل، وقـد صرح الشـيخ تقـي الـدين المقترح باستفادته من هذا الكتاب حيث قال: «وقد رأيت القاضي في التقريب قرر هـذا الكلام»[3].

كتاب هداية المسترشدين أو هداية المرشدين للباقلاني:

نسبه إلى الباقلاني حاجي خليفة[4]، وفؤاد سزكين[5]، وإسماعيل باشـا البغـدادي[6]، وخير الدين الزركلي[7]، وعمر رضا كحالة[8].

---

(1) شذرات الذهب: 3/ 169.

(2) ترتيب المدارك: 7/ 69-70، التقريب والإرشاد الصغير: 1/ 88.

(3) النص المحقق، ص: 820.

(4) كشف الظنون، ص: 2042.

(5) تاريخ التراث العربي: 2/ 387.

(6) هدية العارفين، ص: 59.

(7) الأعلام: 6/ 176.

(8) معجم المؤلفين: 10/ 110.

والكتاب ما يزال مخطوطا، وقد وقفت على نسختين منه: الأولى بخزانة القرويين بفاس، رقم: 962، ونسخة مصورة عنها بالخزانة العامة بالرباط، فيلم: 2248، والمخطوطة بها خروم كثيرة وأثر للأرضة مما جعل أمر تحقيقها في غياب وجود نسخة ثالثة يكاد يكون أمرا متعذرا، وقد ذكر فؤاد سزكين أن للمخطوطة نسخة أخرى بالأزهر، رقم: 3/ 337 كلام 21 ـ يبدأ بالقسم السادس: 2486 ورقة: 457[1].

وقد أحال المقترح على اعتماد هذا الكتاب بقوله: «وإلى ذلك مال القاضي أبو بكر في الهداية»[2].

كتاب الجامع للأستاذ أبي إسحاق الأسفراييني:

إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني[3]. فقيه، أصولي، متكلم، مقدم في هذه العلوم وقد «اتفقت الأئمة على تبجيله، وتعظيمه، وجمعه شرائط الإمامة»[4]، والإقرار أن هذا الإمام كان: «من المجتهدين في العبادة المبالغين في الورع»[5]. رحل إلى العراق في طلب العلم وحصل ما لم يحصل غيره، وبعد أن اعترف له أهل العلم بالعراق وخراسان بالتقدم والفضل، اختار الوطن[6]، فعاد إلى نيسابور

---

(1) تاريخ التراث العربي: 2/ 387.

(2) النص المحقق، ص: 481.

(3) طبقات الشافعية الكبرى: 4/ 357، سير أعلام النبلاء: 17/ 353، الأنساب: 1/ 144، أبو زكريا يحيى ابن شرف النووي مختصر طبقات الفقهاء، ص: 310، اللباب في تهذيب الأنساب: 1/ 55، وفيات الأعيان: 1/ 28، الصفدي، الوافي بالوفيات: 6/ 104، طبقات الشافعية: 1/ 60، البداية والنهاية: 12/ 26، شذرات الذهب: 2/ 209، النجوم الزاهرة: 4/ 267، طاش كبري زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم: 2/ 291، الأعلام: 1/ 61، معجم المؤلفين: 1/ 83. والاسفراييني بكسر الألف وسكون السين المهملة وفتح الفاء والراء وكسر الياء المنقوطة باثنين من تحتها، وهذه النسبة إلى أسفرايين وهي بليدة بنواحي نيسابور على منصف الطريق من جرجان.

(4) طبقات الشافعية الكبرى: 4/ 256.

(5) سير أعلام النبلاء: 17/ 354، طبقات الشافعية الكبرى: 4/ 257.

(6) الأنساب: 1/ 144، طبقات الشافعية الكبرى: 4/ 256.

وبني له المدرسة التي لم يبن قبلها بنيسابور مثلها فدرّس فيها وحدث[1].

سمع من أبي بكر أحمد بن إبراهيم الإسماعيلي[2] بخراسان، وأبي بكر محمد ابن بزدان بن مسعود[3]، وأبي جعفر محمد بن الجوسقاني[4]، وأبي أحمد محمد بن أحمد الغطريفي[5]، وأبي محمد دعلج بن أحمد السجزي[6] بالعراق، وعبد الخالق بن أبي رُوْبا، وأبي بكر محمد ابن عبد الله الشافعي[7]. وأخذ عنه الشيخ أبو الطيب الطبري أصول الفقه[8]، وأبو بكر البيهقي[9] والحاكم النيسابوري[10] وأبو القاسم القشيري، وأبو السائب هبة الله بن أبي الصهباء ومحمد بن أبي الحسن البَالَوِي[11].

وقد توفي هذا الإمام الفذ سنة ثمان عشرة وأربعمائة[12]، فأثنى عليه علماء عصره

(1) طبقات الشافعية الكبرى: 4/ 256، وفيات الأعيان: 1/ 28.

(2) الأنساب: 1/ 144، البداية والنهاية: 12/ 26، وفيات الأعيان: 1/ 28، طبقات الشافعية الكبرى: 4/ 256، سير أعلام النبلاء: 17/ 355، الوافي بالوفيات: 6/ 105، طبقات الشافعية: 1/ 10، شذرات الذهب: 2/ 209.

(3) الأنساب: 1/ 144، سير أعلام النبلاء: 17/ 353.

(4) الأنساب: 1/ 144، سير أعلام النبلاء: 17/ 353.

(5) المرجع السابق: 1/ 144.

(6) الأنساب: 1/ 144، البداية والنهاية: 12/ 26، وفيات الأعيان: 1/ 28، طبقات الشافعية الكبرى: 4/ 256، سير أعلام النبلاء: 17/ 353، شذرات الذهب: 2/ 209.

(7) سير أعلام النبلاء: 17/ 353.

(8) البداية والنهاية: 12/ 26، وفيات الأعيان: 1/ 28، سير أعلام النبلاء: 17/ 353، شذرات الذهب: 2/ 210.

(9) البداية والنهاية: 12/ 26، طبقات الشافعية الكبرى: 4/ 256، سير أعلام النبلاء: 17/ 353، شذرات الذهب: 2/ 210.

(10) البداية والنهاية: 12/ 26.

(11) طبقات الشافعية الكبرى: 4/ 256، سير أعلام النبلاء: 17/ 353.

(12) الأنساب: 1/ 144، اللباب في تهذيب الأنساب: 1/ 55، البداية والنهاية: 12/ 26، طبقات الشافعية الكبرى: 4/ 258، سير أعلام النبلاء: 17/ 354، مختصر طبقات الفقهاء ص: 310، الوافي بالوفيات: 6/ 105، شذرات الذهب: 2/ 210، النجوم الزاهرة: 4/ 268، معجم المؤلفين: 1/ 83.

بما يليق بمقامه، فقد روي أن الصاحب بن عباد كان إذا انتهى إلى ذكر الباقلاني وابن فورك والإسفراييني يقول: «ابن الباقلاني بحر مُغْرق، وابن فورك صِلٌّ مُطرق، والاسفراييني نار تحرق»[1].

وقد خلّف أبو إسحاق الإسفراييني جملة من التصانيف الجليلة ساهمت في تطوير علم الأصوليين في زمنه. ومن هذه التصانيف كتاب «التعليقة النافعة في أصول الفقه»[2]، وكتاب «مسائل الدرر»[3]، وكتاب «رسالة في أصول الفقه» ـ وقد ذكره خير الدين الزركلي[4] ـ، وكتاب «أدب الجدل»[5]، وكتاب «العقيدة»[6]، وكتاب «الفروع في مذهب الشافعي»[7]، وكتاب «مجمع الأمثال» ـ وقد أشار إليه طاش كبري زاده وقال عنه: «هو كتاب عظيم جامع جدا»[8] ـ، وكتاب« ضوء المصباح»[9].

وقد اختلفت كتب التراجم في الاسم الكامل لكتاب «الجامع» الذي أحال عليه المقترح في شرحه، فقال الذهبي: «جامع الخلي في أصول الدين والرد على الملحدين» في خمسة مجلدات[10]. بمعنى أنه قد أثبت القيد الثاني في عنوان هذا الكتاب بالخاء المعجمة، وقال ابن خلكان[11] والصفدي[12] وعمر رضا كحالة[13]: «الحلي» بالحاء

(1) طبقات الشافعية الكبرى: 4/ 257، سير أعلام النبلاء: 17/ 354.
(2) البداية والنهاية: 12/ 26.
(3) طبقات الشافعية الكبرى: 4/ 257.
(4) الأعلام: 1/ 61.
(5) كشف الظنون، ص: 45.
(6) المرجع السابق، ص: 418.
(7) نفسه، ص: 1256.
(8) مفتاح السعادة: 1/ 148.
(9) المرجع السابق، ص: 1/ 179.
(10) سير أعلام النبلاء: 17/ 353.
(11) وفيات الأعيان: 1/ 81.
(12) الوافي بالوفيات: 6/ 105.
(13) معجم المؤلفين: 1/ 83.

المهملة، وقال ابن السبكي[1]، وابن العماد الحنبلي[2]: «الجامع في أصول الدين والرد على الملحدين». في حين قال حاجي خليفة[3] واسماعيل باشا البغدادي[4]: «والجامع الجلي والخفي في أصول الدين والرد على الملحدين»، وقد أدرك الزركلي هذا الخلاف واكتفى بقوله: ««الجامع في أصول الدين»: خمس مجلدات»[5].

وبعد هذا ذكر حاجي خليفة جامعا آخر للإسفراييني أطلق عليه «الجامع المـُحّلى في أصول الدين»[6].

ويعتبر كتاب الجامع للإسفراييني أحد المواد التي استفاد منها الشيخ تقي الدين المقترح في شرحه كتاب «الإرشاد» حيث قال مصرحا بذلك: «والإمام أبو إسحاق الإسفراييني يميل إلى قريب من مذاهبهم والذي ذكره في جامعه...»[7].

الشامل في أصول الدين للجويني:

أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن أبي يعقوب يوسف بن عبدالله بن يوسف ابن محمد بن عبدالله بن حيُّويه إمام الحرمين الجويني[8] النيسابوري ضياء الدين ولد الشيخ أبي محمد.

---

(1) طبقات الشافعية الكبرى: 4/ 257.

(2) شذرات الذهب: 2/ 209.

(3) كشف الظنون ص: 418.

(4) هدية العارفين: 5/ 8.

(5) الأعلام: 1/ 61.

(6) كشف الظنون ص: 418.

(7) النص المحقق، ص: 778.

(8) طبقات الشافعية الكبرى: 5/ 165، وفيات الأعيان: 3/ 167، البداية والنهاية: 12/ 136، ذيل تاريخ بغداد: 1/ 85، سير أعلام النبلاء: 8/ 468، الأنساب: 2/ 129، المنتظم: 7/ 18، شذرات الذهب: 3/ 358، تهذيب الأنساب: 1/ 315، النجوم الزاهرة: 5/ 121، طبقات الشافعية: 1/ 409، معجم المؤلفين: 6/ 184-185، الأعلام: 4/ 160. والجويني: بضم الجيم وفتح الواو وسكون الياء المنقوطة باثنتين من تحتها وفي آخرها النون، وهذه النسبة إلى جُوَين وهي إلى ناحية كبيرة من نواحي نيسابور. شمل قرى كثيرة مجتمعة يقال لها كويان فعرب فقيل جوين، وهذه الناحية متصلة بحدود بيهق ولها قرى كثيرة متصلة بعضها ببعض.

ولد في ثامن عشر المحرم سنة تسع عشرة وأربعمائة[1]، سمع الحديث في صباه من أبيه وأبي حسان محمد بن أحمد بن جعفر المُزَكّي وأبي سعد عبد الرحمن بن حمدان النَّضْرَوِي[2]، وأبي عبد الله محمد بن إبراهيم بن يحيى المزكي، وأبي سعد عبد الرحمن ابن الحسن بن عليك، وأبي عبد الرحمن محمد بن عبد العزيز النيلي[3]، وأبي نصر منصور بن رامش[4]، وأبي سعد فضل الله بن أبي الخير الميهي. وسمع ببغداد أبا محمد الحسن بن علي الجوهتري، وأبي سعد محمد بن علي بن محمد بن حبيب الصفار، وأبي الحسن علي بن محمد الطرازي[5].

وروي عنه زاهر الشحّامِي وأبو عبد الله الفُراوي[6]، إسماعيل بن أبي صالح المؤذن[7] وأحمد بن سهل المَسجدي[8].

وقد كانت وفاة هذا الإمام العظيم: «في الخامس والعشرين من ربيع الآخر سنة ثمان وسبعين وأربع مئة، وكان له نحو من أربع مئة تلميذ، كسروا محابرهم وأقلامهم وأقاموا حولا، ووضعت المناديل عن الرؤوس عاما بحيث ما اجترأ أحد على ستر رأسه، وكانت الطلبة يطوفون في البلد نائحين عليه مبالغين في الصياح والجزع»[9].

---

(1) طبقات الشافعية الكبرى: 5/ 168، سير أعلام النبلاء: 8/ 468، وفيات الأعيان: 3/ 169، ذيل تاريخ بغداد: 1/ 93، المنتظم: 7/ 18، مفتاح السعادة: 2/ 299، النجوم الزاهرة: 5/ 121، هدية العارفين: 2/ 626.

(2) ذيل تاريخ بغداد: 1/ 87، طبقات الشافعية الكبرى: 5/ 171، سير أعلام النبلاء: 8/ 469.

(3) ذيل تاريخ بغداد : 1/ 87، طبقات الشافعية الكبرى: 5/ 171.

(4) ذيل تاريخ بغداد: 1/ 87، سير أعلام النبلاء: 8/ 469.

(5) ذيل تاريخ بغداد: 1/ 87.

(6) طبقات الشافعية الكبرى: 5/ 171، سير أعلام النبلاء: 8/ 469، ذيل تاريخ بغداد : 1/ 88-89.

(7) طبقات الشافعية الكبرى: 5/ 171، ذيل تاريخ بغداد: 1/ 88-89.

(8) سير أعلام النبلاء: 8/ 469.

(9) سير أعلام النبلاء: 8/ 476، البداية والنهاية: 12/ 137، وفيات الأعيان:3 / 169-170، شذرات الذهب: 3/ 360، ذيل تاريخ بغداد: 1/ 94، مفتاح السعادة: 2/ 299.

لقد كان إمام الحرمين إماما عالما متقدما في العلوم المختلفة، فخلّف ثروة علمية تشهد على مكانته العلمية وقدراته المعرفية، ومما وصلنا من مؤلفاته:

كتاب «الإرشاد في أصول الدين» أو «الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد»، وكتاب «الأساليب» في الخلاف، وكتاب «البلغة»، وكتاب «تسهيل الطرقات في نظم الورقات في الأصول»[1]، وكتاب «تفسير القرآن»[2]، وكتاب «تلخيص الإرشاد»، للباقلاني[3]، وكتاب «التلخيص» وهو مختصر كتاب «التقريب والإرشاد» للباقلاني نسبه إليه ابن السبكي[4] وابن كثير[5] وابن خلكان[6]، وكتاب «لباب الفقه» وقد أشار إليه حاجي خليفة[7]، وكتاب «غياث الأمم في الإمامة» واكتفى بعض المترجمين بقولهم: «الغياثي»[8]، وغير هذه الكتب.

أما كتاب «الشامل» فقد نسبه إليه ابن السبكي[9] والذهبي[10] وابن خلكان[11] وابن العماد[12] وابن النجار[13] وعمر رضا كحالة[14] والزركلي[15] وإسماعيل باشا

---

(1) إيضاح المكنون: 1/ 288.
(2) معجم المؤلفين: 6/ 184.
(3) كشف الظنون ص: 70.
(4) طبقات الشافعية الكبرى: 5/ 171.
(5) البداية والنهاية: 12/ 137.
(6) وفيات الأعيان: 3/ 167.
(7) كشف الظنون: 1541.
(8) الأسنوي طبقات الشافعية: 1/ 411، إسماعيل باشا البغدادي: 2/ 626.
(9) طبقات الشافعية الكبرى: 5/ 171.
(10) سير أعلام النبلاء: 8/ 475.
(11) وفيات الأعيان: 3/ 168.
(12) شذرات الذهب: 3/ 359.
(13) ذيل تاريخ بغداد: 1/ 86.
(14) معجم المؤلفين: 6/ 184.
(15) الأعلام: 4/ 160.

البغدادي[1] وحاجي خليفة[2].

وقد أكد الشيخ تقي الدين المقترح على استفادته من هذا الكتاب بقوله: «فقد نقل في الشامل وقوع اتفاق الكل على ذلك»[3].

وقد صدر هذا الكتاب عن مؤسسة المعارف بالإسكندرية سنة: 1969 بتحقيق وتقديم الدكتور علي سامي النشار وفيصل بدير عون وسهير محمد ومختار، وهذه الطبعة الأخيرة هي التي تم اعتمادها في هذا العمل.

---

(1) هدية العارفين: 2/ 626.

(2) كشف الظنون: 1024.

(3) النص المحقق، ص: 628.

المبحث الثاني: المصادر المسكوت عنها

نخصّص هذا المبحث للحديث عن الشق الثاني من موارد هذا الكتاب، وأعني بذلك المصادر التي لم يصرّح الشيخ تقي الدين المقترح بذكر أسمائها، وإنما اكتفى بالإشارة إليها بعبارة مشعرة باعتمادها، وذلك كقوله: «وقد ارتضى الإمام في غير هذا الكتاب»[1]، وقوله: «وقد التزم الإمام في غير هذا الكتاب»[2]، وبعد تخريج النصوص وتوثيقها اتضح أن من بين هذه الكتب:

1ـ كتاب البرهان في أصول الفقه للجويني:

نسب هذا الكتاب إلى الجويني ابن السبكي[3]، والذهبي[4]، وابن كثير[5]، وابن خلكان[6]، وابن العماد[7]، وابن النجار[8]، وعمر رضا كحالة[9]، وخير الدين الزركلي[10]، وإسماعيل باشا البغدادي[11]، وحاجي خليفة[12].

وقد أشار تقي الدين المقترح إلى استفادته وأخذه من هذا الكتاب في موطنين من كتابه، حيث قال في المرة الأولى: «وقد ارتضى الإمام في غير هذا الكتاب»[13]، وفي

---

(1) النص المحقق، ص: 820.

(2) النص المحقق، ص: 826.

(3) طبقات الشافعية الكبرى: 5/ 170.

(4) سير أعلام النبلاء: 8/ 175.

(5) البداية والنهاية: 12/ 137.

(6) وفيات الأعيان: 3/ 168.

(7) شذرات الذهب: 3/ 359.

(8) ذيل تاريخ بغداد: 1/ 87.

(9) معجم المؤلفين: 6/ 184.

(10) الأعلام: 4/ 160.

(11) هدية العارفين: 2/ 626.

(12) كشف الظنون، ص: 242.

(13) النص المحقق، ص: 820.

المرة الثانية قال: «وقد التزم الإمـام في غير هذا الكتاب»[1].

وقد صدر هذا الكتاب في مجلدين كبـيرين بتحقيـق الـدكتور عبـد العظـيم الـديب، والنسخة المعتمدة في هذا العمل هي الطبعة الثانية الصادرة عـن مؤسسـة دار الأنصـار بالقاهرة، سنة: 1400 هـ.

2ـ كتاب العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية للجويني:

وقد ذكره ابن كثير[2]، وابن خلكـان[3]، وابـن العمـاد[4]، وعمـر رضـا كحالـة[5]، وإسمـاعيل باشـا البغـدادي[6]، وحـاجي خليفـة[7]، وقـد سمـاه ابـن السـبكي[8]، والذهبي[9]، وابن النجار[10]، والأسنوي[11]، وحـاجي خليفـة[12]، وفي روايـة أخـرى لهـا: «الرسالة النظامية في الأحكام الإسلامية».

وقد سمّيت بالنظامية نسبة إلى الوزير نظام الملك، وقد صدر هذا الكتاب بتحقيقات مختلفة، تحقيق الشيخ محمد زاهد الكـوثري، وتحقيـق المستشـرق «كـاو بفـر» وتحقيـق الدكتور أحمد حجازي السقا الصـادر عـن مؤسسـة الكليـات الأزهريـة سـنة 1978، والطبعة المعتمدة في هذا العمل هي الطبعة الأخيرة من تحقيق الـدكتور أحمـد حجـازي

(1) نفسه: 826.

(2) البداية والنهاية: 12/ 137.

(3) وفيات الأعيان: 3/ 169.

(4) شذرات الذهب: 3/ 359.

(5) الأعلام:4/ 160.

(6) هدية العارفين: 2/ 626.

(7) كشف الظنون، ص: 1159.

(8) طبقات الشافعية الكبرى: 5/ 172.

(9) سير أعلام النبلاء: 8/ 474ـ475.

(10) ذيل تاريخ بغداد : 1/ 87.

(11) طبقات الشافعية: 1/ 412.

(12) كشف الظنون، ص: 896.

السقا، وقد أحال الشيخ تقي الدين المقترح على اعتماده هذا الكتاب بقوله «وقد قرر في هذا الكتاب وفي غيره»[1].

3ـ كتاب لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة للجويني:

وقد نسبه إلى الجويني إسماعيل باشا البغدادي[2]، وحاجي خليفة[3]. وقد أومأ المقترح إلى اعتماده هذا الكتاب بقوله: «وقد قرر في هذا الكتاب وفي غيره»[4].

وقد صدر عن مؤسسة عالم الفكر ببيروت سنة 1965 بتحقيق الدكتورة فوقية حسن محمود ومراجعة الدكتور محمود الخضيري.

---

(1) النص المحقق، ص: 776.

(2) هدية العارفين: 2/ 626.

(3) كشف الظنون: 1562.

(4) النص المحقق، ص: 776.

السقا، وقد أحال الشيخ تقي الدين المقترح على اعتمـاده هذا الكتاب بقوله «وقـد قـرر في هذا الكتاب وفي غيره»[1].

3ـ كتاب لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة للجويني:

وقد نسبه إلى الجويني إسمـاعيل باشا البغدادي[2]، وحاجي خليفـة[3]. وقـد أومـأ المقترح إلى اعتمـاده هذا الكتاب بقوله: «وقد قرر في هذا الكتاب وفي غيره»[4].

وقد صدر عن مؤسسة عالم الفكر بيروت سنة 1965 بتحقيق الدكتورة فوقية حسن محمود ومراجعة الدكتور محمود الخضيري.

(1) النص المحقق، ص: 776.

(2) هدية العارفين: 2/ 626.

(3) كشف الظنون: 1562.

(4) النص المحقق، ص: 776.

الفصل الرابع:
وصف نسخ المخطوطة
والمنهج المتبع في التحقيق

المبحث الأول: وصف النسخ المخطوطة

إن الظفر بما اصطلح عليه بالنسخة الأم المعتمدة كأصل في عملية التحقيق، أمر صعب وشاق يحتاج إلى الكثير من الحذر والدقة في البحث، وعندما يتعذر الوصول إلى نسخة بخط المؤلف، أو النسخة المنقولة عنها، تصبح النسخة الأقدم تاريخا، أو الحاملة لاسم الناسخ الثقة أعلى النسخ درجة من حيث الأهمية، ومراعاة لهذا المبدأ العام تم ترتيب النسخ المعتمدة في هذا العمل. هذا إلى جانب اعتبارات أخرى عززت هذا الترتيب كصحة المتن، وقلّة الأخطاء، والسلامة من السقط، أو الدقة في الكتابة.

ـ النسخة [أ]: مخطوطة الخزانة العامة بالرباط رقم: ك472:

انفردت هذه النسخة بمميزات كثيرة، جعلتها تتقدّم عن باقي النسخ الأخرى وتعتمد كأصل لهذا العمل منها:

1. أنها أقدم هذه النسخ تاريخا، فقد تمّ الفراغ من نسخها عام: 822هـ، جاء في آخر صفحة من صفحات المخطوطة: «نجز بحمد الله، وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد النبي المكرم الأكرم الكريم، وعلى آله وصحبه، وسلم تسليما، في آخر جمادى الآخر من عام: 822»[1].

2. بها ذكر لاسم الناسخ؛ حيث سجل في أخر المخطوطة قوله: «نجز بحمد الله ... على يد العبد الفقير إلى الله، الغني به عمن سواه: **محمد بن أحمد اللبار**[2] لطف الله به، وجعله من أهل العلم العاملين به، وأماته على الإسلام، بجاه محمد عليه السلام، والحمد لله رب العالمين»[3].

3. أنها واضحة تامة، تؤدي الغرض المتوخى منها كل الأداء.

---

(1) النص المحقق، ص: 1048 .

(2) لم أقف على ترجمته.

(3) النص المحقق، ص: 1048 (الهامش).

4. أنها أصح متنا وأكمل مـادة.

5. ليس بها خروم ولا سقط.

خطها مغربي جميل واضح ومقروء، بلغ عدد صفحاتها: 224 صفحة، عـدد سـطور صفحاتها يتراوح مـا بين: 24 و28 سطرا، خالية من الهوامش والتعاليق.

افتتح فيها الكلام بقول الشارح: «بسم الله الرحمن الرحيم، الله المستعان به، صـلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه.

الحمد لله المبدئ المعيد الفعال لمـا يريد، هادي من يشاء من العبيد إلى سبيل التحميـد والتمجيد، وشـرح صدور المـؤمنين إلى الإيمـان بـه، منزّهـا عـن التشـبيه والتحييـز، وأشهد ألا إله إلا الله وحده لا شريك له، شهادة من أخلـص في التوحيـد، وأشـهد أن محمدا عبده ورسوله المبعوث إلى الثقلين، بالكتاب العزيز لا يأتيه الباطل من بـين يديـه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد.

وبعد، فقد كـان بعض الأئمـة الصدور ببلادنـا كتـب إلي مكتوبـا يرغـب فيـه أن أحـرر تصنيفـا على الكتاب الموسـوم «بالإرشـاد في أصـول الاعتقـاد» لإمـام الحرمين ـ رضي الله عنه ـ»[1].

وانتهى الكلام في هذه النسخة بقوله: «ثم نقول لئن سـلم جَـدلا القـول بـأن الأمـر بالفعل لحسنه، فمن المـانع من أن يختلف ذلك باختلاف الأزمان، فإن الحسن ينبني على الصلاح، وقد يكون الشر في زمن صلاحا وفي زمـن آخـر غـير صـلاح، ويعلـم الله أن التكليف لو دام لم يقع الامتثال، ولم يفض الأمر فيه إلى الصلاح، فإذا تبدّلت الشـرائع وأتى لهم في كل وقت بأمر جديد، كان إقبالهم على الامتثال آكد، وقد يلحـق كثـير مـن الناس سآمة فيما تكلّفوه إذا دام»[2].

(1) مخطوطة الخزانة العامة بالرباط رقم: 4725.

(2) مخطوطة الخزانة العامة بالرباط، رقم: ك 472.

4. أنها أصح متنا وأكمل مـادة.

5. ليس بها خروم ولا سقط.

خطها مغربي جميل واضح ومقروء، بلغ عدد صفحاتها: 224 صفحة، عـدد سـطور صفحاتها يتراوح مـا بين: 24 و28 سطرا، خالية من الهوامش والتعاليق.

افتتح فيها الكلام بقول الشارح: «بسم الله الرحمن الرحيم، الله المستعان به، صلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه.

الحمد لله المبدئ المعيد الفعال لما يريد، هادي من يشاء من العبيد إلى سبيل التحميد والتمجيد، وشـرح صدور المؤمنين إلى الإيمـان بـه، منزّهـا عـن التشـبيه والتحييـز، وأشهد ألا إله إلا الله وحده لا شريك له، شهادة من أخلـص في التوحيـد، وأشـهد أن محمدا عبده ورسوله المبعوث إلى الثقلين، بالكتاب العزيز لا يأتيه الباطل من بـين يديـه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد.

وبعد، فقد كـان بعض الأئمـة الصدور ببلادنـا كتـب إلي مكتوبـا يرغـب فيـه أن أحـرر تصنيفـا على الكتاب الموسـوم «بالإرشـاد في أصـول الاعتقـاد» لإمـام الحرمين ـ رضي الله عنه ـ»[1].

وانتهى الكلام في هذه النسخة بقوله: «ثم نقول لئن سـلم جَـدلا القـول بـأن الأمـر بالفعل لحسنه، فمن المـانع من أن يختلف ذلك باختلاف الأزمان، فإن الحسن ينبني على الصلاح، وقد يكون الشر في زمن صلاحا وفي زمـن آخـر غـير صـلاح، ويعلـم الله أن التكليف لو دام لم يقع الامتثال، ولم يفض الأمر فيه إلى الصلاح، فإذا تبدّلت الشـرائع وأتى لهم في كل وقت بأمر جديد، كان إقبالهم على الامتثال آكد، وقد يلحـق كثـير مـن الناس سآمة فيما تكلّفوه إذا دام»[2].

---

(1) مخطوطة الخزانة العامة بالرباط رقم: 4725.

(2) مخطوطة الخزانة العامة بالرباط، رقم: ك 472.

وبعد نهاية فصلها الأخير أتت العبارة المُشعرة بنهاية شـرح الكتـاب حيـث يقـول الشارح: «هذا وقد تم شـرح الكتاب بعون الله الملك والوهاب.. »[1].

وهذه النسخة هي التي تمّ الرمز إليها أثناء المقابلة **بحرف الألف**، وهي ـ كـما أشرنـا في العنوان ـ محفوظة بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم: ك 472.

النسخة [ب] نسخة الخزانة الحسنية رقم: 93:

تلي النسخة السابقة من حيث الأهمية نسـخة بهـا ذكـر لتـاريخ النسـخ؛ حيـث قـال الناسخ: «انتهى مـا وجدنا من تصنيف الشيخ الإمـام العالم العلاّمة تقي الدين أبي العز مظفر بن عبد الله الأزدي المعروف بالمقترح رحمـه الله ـ تعـالى ـ ورضي عنـه، وصـلى الله على سيدنا مولانا محمد وآله وسلم، في يوم الأحد ثامن ذي القعدة ثلاثة وألف، ويغفـر الله لمؤلّفه وشارحه وكاتبه ولقارئه أمين بجاه مولانا محمد ـ ﷺ ـ»[2].

خطّها مغربي مقروء، عـدد صـفحاتها: 162 صـفحة، عـدد سـطور صـفحاتها: 30 سطرا، قليلة الهوامش والتعليقات، بدايتها: «بسم الله الـرحمن الـرحيم، صـلى الله عـلى سيدنا محمد وسلم تسليمـا كثيرا كثيرا.

قال الشيخ الإمـام العالم العلامة تقـي الـدين أبـو العـز مظفـر بـن عبـد الله الأزدي المعروف بالمقترح ـ رحمه الله ونفع به آمين ـ: الحمد لله المبـدئ المعيـد، الفعـال لمـا يريـد، هادي من يشاء من العبيد إلى سبيل التمجيد، وشـرح صدور المؤمنين لـه، منزهـا عـن التشبيه والتحديد، وأشهد ألا إلـه إلا الله وحـده لا شرك لـه، شـهادة مـن أخلـص في التوحيد، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله المبعوث إلى الثقلين بالكتاب العزيز، الـذي لا يأتيه الباطل من بين يده ولا من خلفه، تنزيل من حكيم حميد، صلى الله عليه وعـلى آلـه صلاة دائمة بنعمة التخليد.

---

(1) المرجع السابق، ص: 1054.

(2) مخطوطة الخزانة الحسنية، ص: 162 رقم 93.

وبعد: فقد كان بعض الأئمة الصدور ببلدنا كتب إلي مكتوبا يرغب إلي فيه، أن أحرر تصنيفا على الكتاب الموسوم بـ «الإرشاد في أصول الاعتقاد» لإمام الحرمين ـ رضي الله عنه ـ»[1].

نهايتها: «ثم نقول إن سلّم جدلا القول بأن الأمر بالفعل لحسنه، فمن المانع من أن يختلف ذلك باختلاف الأزمان، فإن الحسن ينبني على الصلاح، وقد يكون الشيء في زمن صلاحا وفي زمن غير صلاح، ويعلم الله ـ تعالى ـ أن التكليف لو دام لم يقع الامتثال، ولم يفض الأمر فيه إلى الصلاح، فإذا تبدلت الشرائع وألزمهم في كل وقت بأمر جديد، كان إقبالهم على الامتثال آكد، وقد ألحق كثير من الناس سآمة فيما تكلّفوه إذا دام الأمر به، ولهذا جرى أوائل الأمم أبدا خيرا من أواخرها وأجد في العمل والقيام بوظائف التكليف، فليتأمل ذلك إلى هنا انتهى»[2].

«انتهى ما وجدنا من تصنيف الشيخ الإمام العالم العلامة تقي الدين أبي العز مظفر ابن عبد الله الأزدي المعروف بالمقترح ـ رحمه الله تعالى ورضي عنه ـ، وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله وسلم، في يوم الأحد ثامن ذي القعدة ثلاثة وألف، ويغفر الله لمؤلفه وشارحه، وكاتبه ولقارئه أمين بجاه مولانا محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ».

هذه النسخة تتفق مع النسخة [أ] في الأبواب والفصول، بها خروم قليلة لا تؤثر، وقد تم الرمز إليها أثناء المقابلة بحرف [ب] وهي محفوظة بالخزانة الحسنية بالقصر الملكي بالرباط تحت رقم: 93.

النسخة [ج] نسخة وزارة الشؤون الثقافية دار الكتب الوطنية 1/1 رقم: 835 تونس:

افتتح الكلام في هذه النسخة بقوله: «بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد، قال الشيخ الإمام، فخر الإسلام، وحجة الأنام، سيف الملة، وتقي

(1) مخطوطة الخزانة الحسنية ص: 2 رقم 93.

(2) مخطوطة الخزانة الحسنية، رقم: 93، ص:162.

الأمة، السالك طريق المحققين، المبطل شبه المارقين، تقي الدين أبو العز مظفر الشافعي مذهبا، المعروف بالمقترح ـ رحمه الله ـ.

الحمد لله المبدي المعيد الفعال لما يريد، هادي من يشاء من العبيد إلى سبيل التحميد والتمجيد، وشارح صدور المؤمنين إلى الإيمان به، منزها عن التشبيه والتحديد، وأشهد ألا إله إلا الله وحده لا شريك له، شهادة من أخلص في التوحيد، وأشهد أن سيدنا محمدا عبده ورسوله، المبعوث إلى الثّقلين بالكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد، صلى الله عليه وعلى آله صلاة دائمة بنعمة التخليد.

وبعد: فقد كان بعض الأئمة ببلدنا كتب إلى مكتوبا يرغب إلي فيه، أن أحرر تصنيفا على الكتاب الموسوم بـ «الإرشاد في أصول الاعتقاد لإمام الحرمين ـ رضي الله عنه ـ»[1].

وانتهت هذه النسخة بما يلي: «فعود الضمير على النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ إذا وقع التعجيز في هذه الجهة ممكن، ومن جحد وجوده أو تحديه بالقرآن وتعجيز الخلائق به، فقد جحد الأمر الضروري الثابت بخبر التواتر، ولو صح إنكار ذلك لساغ إنكار البلاد النائية والأشخاص الماضية، ولا معنى للمباحثة في مواطن الضروريات، والحمد لله رب العالمين.

وهذا آخر ما وجد له من شرح هذا الكتاب ـ رضي الله عنه ـ، وقدّس روحه، وعفا عنه وعن جميع المسلمين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما، وذلك على يد الفقير **المختار عمر**[2] **الصادق**، صفر 1307».

بها ذكر لاسم الناسخ، وتحديد لتاريخ النسخ. خطها مغربي سهل القراءة، عدد صفحاتها: 309 صفحة، عدد سطور صفحاتها يتراوح ما بين: 21 و25 سطرا، نادرة

(1) نسخة وزارة الشؤون الثقافية دار الكتب الوطنية 1/1 رقم 835 تونس.

(2) لم أقف على ترجمته.

الهوامش والتعليقات، خالية من الخروم والإسقاطات.

بها إضافات في آخر الفصل الذي أُفرد للحديث عن معنى إثبات نبوة نبينا محمد ـ ﷺ ـ[1] والمنكرين لها، تبتدئ هذه الإضافة من قول الشارح: «ثم أورد على نفسه سؤالا لنفاة النسخ...»[2]، وتنتهي بقوله: «وكل ذلك لتبقي حُجّة الله ـ سبحانه وتعالى ـ على عباده قائمة: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ »[3].

أما الزيادة الأخرى، فهي إضافة الفصل الأخير الذي خصص للحديث عن معجزات نبينا محمد ـ ﷺ ـ[4].

وقد تم الرمز إليها أثناء المقابلة بحرف [ج]، وهي محفوظة بوزارة الشؤون الثقافية دار الكتب الوطنية جمهورية تونس العربية تحت رقم: 835ج1، تمكّنت من الحصول عليها بعون من الله وتوفيقه بواسطة أحد الإخوة الأساتذة، فجازاه الله عنى كل خير.

ـ النسخة [د] محفوظة بدار الكتب المصرية بجمهورية مصر العربية تحت رقم: 190/1.

خلافا للنسخ السابق، فإن الصفحة الأولى من هذه النسخة قد خصّصت للحديث عن ترجمة الشارح، فكان بداية الكلام فيها ما يلي:

«هكذا كتاب «شرح الإرشاد»، تأليف الشيخ الإمام العالم العلامة فخر الإسلام وحجة الأنام سيف الملة ومفتي الأمة، السالك طريق المحقّقين، المبطل شبه المارقين، زين النظار والمتكلّمين، تقي الدين مظفر بن عبد الله بن علي بن الحسين الشافعي المنعوت بالتقي المعروف بالمقترح.

---

(1) النص المحقق، ص: 1040.

(2) نفسه، ص: 1038.

(3) النساء/ 164.

(4) النص المحقق، ص: 1053.

كان بارعا في الأصول والخلاف والفقه، متقدّما في ذلك، سمع بالإسكندرية من أبي الطاهر السلفي مدة، وتوجّه إلى مكة ـ شرفها الله تعالى ـ حاجّا، وأشيعت وفاته ونقلت عنه المدرسة، وعاد فلم يتفق عوده إليها، فأقام بجامع مصر يقرئ، واجتمعت عليه جماعة كثيرة، ودرس بمدرسة الشريف بن ثعلب بالقاهرة، وصنف تصانيف كثيرة، وحدث بمكة ومصر، وكان كثير الإفادة منصفا يقرأ عليه، كثير التواضع حسن الأخلاق، جميل العشرة دينا متورعا.

توفي ـ رحمة الله عليه ـ في شهر شعبان المكرم سنة اثنى عشر وستمائة، وكان مولده سنة ستين وخمسمائة قدس الله روحه ونور ضريحه بمحمد وآله وصحبه وسلم تسليما كثيرا إلى يوم الدين، والحمد لله رب العالمين، آمين».

والراجح أن هذه الترجمة ليست من وضع المظفر؛ لأنها تتحدّث عنه بضمير الغائب، وتتحدّث عن وفاته، زِد على ذلك أن هذه الترجمة لا تضيف جديدا إلى ما جاءت به كتب الأعلام والتراجم التي تحدثت عن حياة المقترح.

وبعد هذه الترجمة نصل إلى متن الكتاب الذي افتتحه الشارح بقوله: «بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين، الحمد لله المبتدئ المعيد الفعال لما يريد، هادي من يشاء من العبيد إلى سبيل التحميد والتمجيد، وشارح صدور المؤمنين إلى الإيمان به منزها عن التشبيه والتحديد، وأشهد ألا إله إلا الله وحده لا شريك له، شهادة من أخلص في التوحيد، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله المبعوث إلى الثقلين بالكتاب العزيز، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد، صلى الله عليه وعلى آله صلاة دائمة بنعمة التخليد.

وبعد: فقد كان بعض الأئمة الصدور ببلادنا كتب إلي مكتوبا يرغب فيه إلى أن أحرر تصنيفا على الكتاب الموسوم بـ «الإرشاد في أصول الاعتقاد» لإمام الحرمين ـ رضي الله عنه ـ..».

وانتهت هذه النسخة بقوله: «فعود الضمير على النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ إذا وقع التعجيز في هذه الجهة ممكن، ومن جحد وجوده أو تحديه بالقرآن وتعجيز الخلائق به، فقد جحد

الأمر الضروري الثابت بخبر التواتر، ولو صح إنكار ذلك لساغ إنكار البلاد النائية والأشخاص الماضية، ولا معنى للمباحثة من مواطن الضروريات.

هذا وقد تم شرح هذا الكتاب بعون الله الملك الوهاب، وقد وافق الفراغ من نسخ هذه النسخة الشريفة والجوهرية الثمينة الطريفة، يوم الاثنين ثاني أيام شهر ربيع الأول الذي هو من شهور عام ألف وثلاثمائة وخمسة وعشرين هجرية، على صاحبه أكمل صلوات وأوفى تحية، بقلم الفقير الحقير المعترف بالقصور والتقصير، من هو لعفو الله راجي **محمد بن أحمد بن موسى خفاجي الشبلنجي** بلدا، الشافعي مذهبا، الخلوتي[1] طريقة، غفر الله له، ولمن حمله على تسطير هذا الكتاب، ولمن كان سببا في ذلك، ولوالديهم ولمحبّيهم وجميع المسلمين آمين، وذلك لجرثومة المجد، الطالع كوكبه بالسعد، ثمرة الدوحة النبوية، خلاصة السّلالة المحمديّة، صاحب العزة سيدي العلامة السيد أحمد بك الحسيني[2]، لا زال معانا على أداء الكفائي والعيني، وأدام الله بقاءه، وأناله جميع ما يتمناه، آمين، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم. تم».

خط هذه النسخة مشرقي جميل جدا، ولذلك فهي سهلة القراءة. بلغ عدد صفحاتها: 496 صفحة، سطور صفحاتها: 15 سطرا، خالية من الهوامش، سليمة من الخروم والإسقاطات.

بها ذكر لاسم الناسخ وتاريخ النسخ، كما يدلّ على ذلك النص السابق، تتفق مع نسخة [ج] في الإضافات التي ذيّلت بها في النهاية، وهذه النسخة هي التي تم الرمز إليها أثناء المقابلة بحرف [د]، وهي محفوظة بدار الكتب المصرية بجمهورية مصر العربية تحت رقم: 1/ 190، حصلت عليها ـ بحمد من الله وتوفيقه ـ بمساعدة الأخ الفاضل الزميل الدكتور إسماعيل الإسماعيلي العلوي فجازاه الله عني كل خير.

---

(1) لم أقف على ترجمته.

(2) لم أقف على ترجمته.

وإلى جانب النسخ الأربعة السابقة المعتمدة في المقابلة، فإن للكتاب نسخا أخرى تأتي بعد السابقة من حيث الأهمية والجودة، وذلك إما لتأخر تاريخ نسخها، أو لخلوها عن تاريخ النسخ، أو لما أصابها من بتر وخروم حال دون اعتمادها في المقابلة، فاكتفيت بالاطلاع عليها ومقابلتها بالمتن، مقابلة عارضة، للتأكيد أنها لا تضيف جديدا من جهة، ولاكتمال النص من جهة أخرى، وهذه النسخ هي:

1ـ نسخة أخرى للمخطوطة بالخزانة العامة بالرباط، والنسخة محفوظة تحت رقم: ـ أوق: 80 فيلم: 1036، عدد صفحاتها: 151 صفحة، عدد سطور كل صفحة: 31 سطرا، خطّها مغربي متوسط الجودة، خالية من التعاليق والهوامش.

سقط منها في الأخير حوالي النصف من الفصل المذكور، في إثبات نبوة نبينا محمد ـ ﷺ ـ، كما سقط منها الفصل المخصّص لمعجزاته ـ ﷺ ـ.

بدايتها: «بسم الله الرحمن الرحيم، صلى الله على سيدنا ونبينا ومولانا محمد الكريم وعلى آله وصحبه وسلم تسليما.

قال الشيخ الإمام فخر الإسلام، وحجة الأنام، سيف الملّة، وتقي الأمة المسالك طريق المحققين، المبطل شبه المارقين، زين النظار، والمتكلمين، تقي الدين، مظفر الشافعي ـ رحمه الله ـ: المبدئ المعيد، الفعال لما يريد، هادي من يشاء من العبيد إلى سبيل التحميد والتمجيد».

نهايتها: «ثم نقول وإن لم نسلّم جدلا القول بالأمر بالفعل لحسنه، فما المانع من أن يختلف ذلك باختلاف الزمان، فإن الحسن ينبني على الصلاح، وقد يكون الشيء في زمن صلاحا وفي زمن غير صالح، ويعلم الله ـ تعالى ـ أن التكليف لو دام لم يقع الامتثال، كان إقبالهم على الامتثال آكد، وقد يلحق كثيرا من الناس سآمة فيما يكلّفون إذا دام، وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما».

2ـ نسخ خزانة القرويين بفاس: هما في الواقع نسختان الأولى محفوظة تحت رقم: 715 بدايتها: «الحمد لله المبدئ المعيد، الفعال لما يريد، هادي من يشاء من العبيد إلى

سبيل التحميد والتمجيد»، وآخرها قول الشارح: «فعود الضمير على النبي ـ ﷺ ـ إذا وقع التعجيز في هذه الجهة ممكن، ومن جحد وجوده أو تحديه بالقرآن وتعجيز الخلائق، فقد جحد الأمر الضروري الثابت بخبر التواتر، ولو صح إنكار ذلك لساغ إنكار البلد النائية والأشخاص الماضية، فلا معنى للمباحث في مواطن الضروريات».

خطها مغربي بها خروم، وبها تصحيف كثير، عارية عن اسم الناسخ وتاريخ النسخ. عدد أوراقها: 149، سطورها: 20 سطرا.

وهي من تحبيس السلطان مولاي عبد الله سنة: 1156.

النسخة الثانية: محفوظة تحت رقم: 716، أولها: «الحمد لله المبدئ المعيد الفعال لما يريد، الهادي من يشاء من العبيد إلى سبيل التحميد والتمجيد». نهايتها: «ولو صح إنكار ذلك لساغ إنكار البلد النائية والأشخاص الماضية، فلا معنى للمباحثة في مواطن الضرورات».

عارية عن اسم الناسخ وتاريخ النسخ، أصاب بعض أوراقها بعض التلاشي والضياع، بها خروم وأثر للأرضة، مما تسبّب في ضياع بعض سطور أوراقها، عدد أوراقها: 145. طورها: 23.

وقد تعذّر عليّ الوصول إلى مصورات لهذه النسخ ـ كما سبقت الإشارة إلى ذلك ـ رغم المحاولات المضنية والمتكررة للحصول عليها، الأمر الذي اضطرني إلى الاشتغال بهذه النسخ داخل خزانة القرويين بفاس.

3ـ نسخة خزانة ابن يوسف بمراكش، ضمن مجموع رقمها: 363/ 1 أولها: «بسم الله الرحمن الرحيم، وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد المصطفى الكريم وعلى آله وصحبه وسلم.

قال الشيخ الإمام العالم الورع الزاهد تقي الدين أبو العز المظفر بن عبد الله الأزدي المعروف بالمقترح ـ رحمه الله تعالى ورضي عنه ـ: الحمد لله المبدئ المعيد الفعال لما يريد،

هادي من يشاء من العبيد إلى سبيل التحميد والتمجيد، وشارح صدور المؤمنين إلى الإيمان به، منزها عن التّشبيه والتّحديد، وأشهد أن لا إله الله وحده لا شريك له، شهادة من أخلص في التوحيد، وأشهد أن سيدنا ومولانا محمدا عبده ورسوله المبعوث إلى الثقلين بالكتاب العزيز، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، تنزيل من حكيم حميد. صلى الله عليه وعلى آله صلاة دائمة بنعمة التخليد، وبعد، فقد كان بعض الأئمة الصدور ببلادنا كتب إلي مكتوبا يرغب إلي فيه أن أحرر تصنيفا على الكتاب الموسوم بـ «الإرشاد في أصول الاعتقاد» لإمام الحرمين ـ رضي الله عنه ـ، فصرفتني عن إجابته حين سؤاله المقادير».

نهايته: «فصل: ذكر أن المقصود من إثبات نبوة نبينا سيدنا محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ، نقول: لو سلّم جدلا العقل بأن الأمر بالفعل لحسنه، فما المانع من أن يختلف ذلك باختلاف الأزمان؛ فإن الحسن ينبني على الصلاح، وقد يكون الشيء في زمن آخر غير صلاح، ويعلم الله ـ تعالى ـ أن التكليف لو دام لم يقع الامتثال: ولم يُفض الأمر فيه إلى الصلاح، وإذا انتهت الشرائع، وأتى لهم في وقت بأجر جديد، كان إقبالهم على الامتثال آكد، وقد تلحق كثيرا من الناس سآمة فيما يكلفونه إذا دام.

إلى هنا انتهى ما وجد من تصنيف الشيخ الإمام العالم العلامة تقي الدين أو العز مظفر بن عبد الله الأزدي المعروف بالمقترح، وكان ـ رضي الله عنه ـ أنظر أهل عصره، وأقطعهم للخصوم في المناظرة، ولقب بالمقترح لكلَفه بمقترح البروي في الجدل، وكثرة اعتنائه به وملازمته له؛ فإنه كان لا يفارقه في غالب أوقاته، إلى أن شرب نسمه. وله «كتاب الأسرار العقلية ونبذة عليه»، وله «شرح المقترح للبروي» في علم الجدل، وهو الملقب باسمه، وله «تعليق على البرهان». سمع من أبي طاهر السلفي بالإسكندرية، وتوجه إلى مكة ـ شرفها الله ـ حاجا، فأُشيعت وفاته، فنقلت عنه المدرسة، وعاد ولم يتفق عوده إليها، فأقام بجامع مصر يقرئ، واجتمع عليه جماعة كبيرة، ودرّس بمدرسة الشريف ابن ثعلب بالقاهرة، وحدّث بمكة ومصر وكان ـ رحمه الله ـ كثير الإفادة،

منصفا، كثير التواضع، حسن الأخلاق، جميل العشرة لأصحابه، دينا، متورعا توفي ـ رحمه الله تعالى وغفر له ـ في شعبان سنة اثنتي عشر وستمائة، ومولده سنة خمسين وخمسمائة. نحمدك اللهم على نعم لا تحصى، ومواهب جزيلة لا تعد ولا تستنقص، وصلواتك وسلامك وبركاتك على سيدنا محمد عبدك الذي أسريت به من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، ورضاك المتزايد على أصحابه البررة الذين حازوا بوعدك الصادق في المقامات العليّة بسيماهم العظيم عزك، اغفر لعبد ظلم نفسه فأساء وعصى آمين آمين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين».

عدد أوراقها: 141 ورقة، عدد سطورها: 20 سطرا، عدد كلمات كل سطر: 18 كلمة، عناوين الفصول مكتوبة باللون الأحمر، يتخلّل بعض صفحاتها حواشي قليلة يتخللها بعض الخروم، عارية عن اسم الناسخ وتاريخ النسخ.

وقد تعذّر عليّ الحصول على نسخة مصوّرة لهذه النسخة، مما اضطرني إلى السّفر إلى مراكش ومعاينتها داخل خزانة علي بن يوسف.

4ـ نسخة خزانة المخطوطات بالمكتبة المركزية بجدة. بدايتها «...فقد كان بعض الأئمة الصدور ببلدنا كتب إلى مكتوبا يرغب فيه، أن أُحرر تصنيفا على الكتاب الموسوم بـ«الإرشاد في أصول الاعتقاد» لإمام الحرمين ـ رضي الله عنه ـ، فصدتني عن إجابته حين سؤاله المقادير، فأبديت له في جواب مكتوب..».

نهايتها: «...كان الفراغ منه عشية يوم الخميس في شهر الله المعظم ربيع ستة وعشرين خلت من عام: 1102».

عدد صفحاتها: 162، عدد سطورها: 30، خطّها مغربي، ناسخها عمر بن محمد[1]، بآخرها ترجمة للمؤلف.

بها آثار كبيرة للأرضة وثقوب، أوراقها مفككة، رقمها بالخزانة المذكورة: 123.

---

(1) لم أقف على ترجمته.

وبهذا يكون عدد النسخ الذي استطعت الوصول إليها تسع نسخ، وهو عدد تقريبي صالح يؤدي الغرض، قال الأستاذ عبد السلام هارون: «لعل من البديهي أنه لا يمكن بوجه قاطع أن نعثر على جميع المخطوطات التي تخص كتابا واحدا إلا على وجه تقريبي، فمهما أجهد المحقق نفسه للحصول على أكبر مجموعة من المخطوطات، فإنه سيجد وراءه معقّبا يستطيع أن يظهر نسخا أخرى من كتابه؛ وذلك لأن الذي يستطيع أن يصنعه المحقق، هو أن يبحث في فهارس المكتبات العامة... ويبقى عليه بعد ذلك المكتبات الخاصة، وليس يمكن المحقق أن يدّعي إلماما تاما بما فيها، أو يفكّر في استيعاب ما تتضمنه من نفائس المخطوطات، فليس وراء الباحث إلا أن يقارب البحث مقاربة مجتهد؛ بحيث يغلب على ظنه أنه قد حصل على قدر صالح مما يريد»[1].

وبالنسبة لنسخ كتاب «شرح الإرشاد في أصول الاعتقاد» فقد اجتهدت في الحصول على أكبر قدر ممكن من هذه النسخ؛ إذ أنفقت الأيام والشهور بين أحضان فهارس الخزانة العامة، وكتب التراجم والأعلام، أحقق الأمر وأدقق البحث لعلي أظفر بنسخة واحدة من هذا الكتاب، فإن وُفقت فبتوفيق الله وكرمه، وذلك هو المبتغى والمراد، وإن كانت الأخرى، فذلك متعلق بقلة حيلتي وتقصيري، والله أسأل السداد.

---

(1) تحقيق النصوص ونشرها، ص: 38ـ39.

المبحث الثاني: منهجي في التحقيق

1ـ المنهج المعتمد:

حرصا على إخراج هذا العمل في أحسن تقويم، وأدائه أداء صادقا كما وضعه مؤلّفه كمّا وكيفا، كان لزاما عليّ اعتبار مجموعة من الضوابط المنهجية، والمرور بقنوات رئيسة معهودة.

فحاولت أولا الإلمام بموضوع الكتاب، وفهمه فهما سليما، فحشدت لهذا الغرض أكبر عدد من نسخ المخطوطة، مستعينة في ذلك بمجموعة من كتب العقيدة لأعيش الأجواء المطابقة أو المقابلة لموضوع كتابي، وكانت أولى المصادر المعتبرة في الميدان الكتاب المشروح «كتاب الإرشاد في أصول الاعتقاد» لإمام الحرمين الجويني، ثم يليه مصادر الفكر الأشعري المؤلفة في العقدية مذهب الشارح، كمؤلفات الشيخ أبي الحسن الأشعري، والباقلاني، وإمام الحرمين الجويني وغيرهم، ثم بعد هذا تأتي مصادر المذاهب الكلامية للفرق المختلفة من معتزلة وشيعية وخوارج...

وبعد الحصول على عدد مهم من نسخ المخطوطة، والاستئناس بمادة المصادر السابقة، تمكنت ـ بعون من الله ـ من قراءة النص قراءة يغلُب على ظني أنها سليمة، فتعرّفت على أسلوب صاحب الكتاب، وأحطت إحاطة كافية بموضوع الكتاب ثم بدأت عملية التحقيق وفق المنهج الآتي:

عمدت إلى شرح المبهم من مصطلحاته، وهي كثيرة ومتنوعة، مما جعلني أنتقل بين المعاجم اللغوية والقواميس الفلسفية وكتب الفرق الكلامية.

وأثناء المقابلة كنت أثبت العبارة الصحيحة في المتن وأشير إلى الخطأ في الهامش، وكنت أمعن النظر طويلا وأتفحص الأمر جليا قبل عملية الترجيح هذه، أما العبارات المزيدة من بعض النسخ فكنت أثبتها بين معقوفتين مع التنبيه في الهامش على الروايات الأخرى حرصا على أمانة الأداء.

هذا وقد ترجمت لأعلام المتن، وخرجت ما استطعت إليه سبيلا من الأحاديث النبوية والآثار، ووثّقت الآيات القرآنية التي تم ترقيمها بالعد الكوفي، وضبطتها من رواية الإمام ورش.

وبهذه المناسبة أشير إلى أن مرحلة التخريجات كانت صعبة وشاقة، ومما ضاعف من أعباء هذا العمل:

1ـ كبر حجم الكتاب.

2ـ الموسوعية العلمية التي عُرف بها الشارح.

3ـ صعوبة الكتاب المشروح، كتاب «الإرشاد في أصول الاعتقاد» لإمام الحرمين، وهذا الأمر جعلني أتصفّح المجلدات الضخمة من كتب الكلام والفلسفة واللغة، باحثة عن قول أو شرح لمصطلح.

وعند تحقيقي النص، سمحت لنفسي بتصحيح بعض الأخطاء التي اعتقدت أن مصدرها أقلام النساخ، ولربط أجزاء الكتاب بعضها ببعض، كنت أشير إلى ما سبق في الكتاب من ترجمة أو شرح مصطلح أو بيان لمعنى، كما كنت أنبه على ما سيأتي في اللاحق أو ما مر في السابق من مزيد بيان أو توضيح.

بالنسبة للفصول والأبواب التي جاءت معنونة احتفظت لها بعناوينها، أما التي لم تعنون فلم أجتهد في عنونتها، بل استعرت لها العناوين التي وضعها لها محقق كتاب «الإرشاد» ، حتى لا يوحي ذلك بأن الأمر يتعلق بكتاب آخر غير كتاب «الإرشاد» المعروف.

2ـ الرموز المعتمدة:

اعتمدت أثناء هذا العمل على مجموعة من الرموز هي:

ـ [أ] نسخة الخزانة العامة بالرباط، رقم: ك 472.

ـ [ب] نسخة الخزانة الحسنية بالرباط، رقم: 93.

ـ [ج] نسخة وزارة الشؤون الثقافية دار الكتب الوطنية رقم: 1/ 835 بالجمهورية التونسية.

ـ [د] نسخة دار الكتب المصرية: 1/ 190 جمهورية مصر العربية.

ـ [أ] رقم ـ معناه [أ] مع رقم صفحة النسخة [أ] المخطوطة، [ب] رقم معناه [ب] مع رقم صفحة النسخة [ب] المخطوطة... إلخ.

ـ [ ] الكلام بين معقوفتين، يتعلق بالإضافات أو يشير إلى أن المحصور يختلف بين النسخ بالزيادة أو النقصان، أو لتمييز العبارة الصحيحة عن الخاطئة.

ـ «» الرمز يشير إلى الأقوال المقتبسة بنصها الحرفي.

3ـ الفهارس:

ترتيب الفهارس تم على طريقتين: الأول ترتيب الفهرس في ذاته، والثاني ترتيب الفهارس مع بعضها، فبالنسبة لفهارس هذا العمل فقد ألحقتها بنهايته وهي تشمل:

ـ فهرس الآيات القرآنية الكريمة وترتيبها: جرى على حسب ترتيب سور المصحف الكريم، وداخل السورة تم ترتيب الآيات بحسب الأرقام.

ـ فهرس الأحاديث والآثار: وتم ترتيبها بحسب أطراف الحديث.

ـ فهرس الأبيات الشعرية: وتم ترتيبها بحسب القافية.

ـ فهرس المصطلحات.

ـ فهرس الفرق.

ـ فهرس أسماء الكتب الواردة في شرح كتاب «الإرشاد»، وقد تم ترتيب كل ذلك بحسب حروف الأبجد.

ـ فهرس الرجال وتم ترتيبه بحسب الأسماء، وفي حالة اشتهار العلم بلقبه أو كنيته يصنف بحسبها مع الإحالة على الاسم، لأنه هو المعتمد في الترتيب، هذا دون اعتبار

لكلمة ابن وأبي وبني وذي.

ـ فهرس المصادر والمراجع: ورتبتها بحسب اسم الكتاب، معتمدة في ذلك كله الترتيب الألف بائي.

وأخيرا فهرس الموضوعات: ويشمل فهرس قسم الدراسة، وفهرس قسم التحقيق وقد تم فيه جرد أبواب وفصول الكتاب، مع التنبيه على الصفحات أمام كل باب وفصل.

أما ترتيب الفهارس مع غيرها، فقد احتكمت فيه إلى المادة العلمية، فقدّمت فهرس الآيات القرآنية تشريفا له، ثم بعد ذلك جاء فهرس الأحاديث النبوية والآثار لصلتها الوثيقة بآي القرآن، ثم بعد ذلك تم ترتيب بقية الفهارس حسب الترتيب الذي غلب على ظني أنه منطقي ومعقول.

هذا ورغم الجهد الكبير الذي أنفقته في تحقيق هذا الكتاب، فإني لا أدعي له الكمال، إذ احتمال الوقوع في زلة فكر أو قلم يبقى أمرا محتملا وواردا والله أسأل السداد.

والحمد لله رب العالمين.

القسم الثاني: التحقيق

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

تصنيف على الإرشاد في أصول الاعتقاد لإمام الحرمين

[الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله.

[البسيط]

هذا الذي لم أزل أطرب وأنشده حتى بلغت به ما كنت آمله

فدُمْ عليه وجانب من يجانبه العلم أنفس شيء أنت حامله

اللهم بحرمة نبيك محمد -ﷺ-، وفضل أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وجميع الأخيار الأولين والملائكة الكرام، وبأسمائك الحسنى جميعها وبذاتك العليّة وصفاتك القديمة الأزليّة، يا قديم يا من ليس كمثله شيء يا من لا إله إلا هو سهّل عليَّ بهم هذا الكتاب يا عظيم، قد سألتك بعظيم فلا تخيب رجائي، ولا تكشف عليَّ سترك، ولا تواخذني بذنبي، وتب علي توبة نصوحا، واختم لي منك بخير، وبلغ أملي. آمين آمين آمين وصلى الله على سيدنا محمد وسلم.

مالكه وصاحبه الفقير لربه محمد بن عبد الكريم الفكوك[1]، كان لصيقه في الحركات والسكون بمنه وكرمه][2].

---

(1) هو محمد بن عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم المعروف بالفكوكَ الطرابلسي أديب، شاعر، صرفي، من آثاره: «ديوان شعر في المدائح النبوية»، «شرح أرجوزة المكودي»، انظر: معجم المؤلفين: 10/ 119، هدية العارفين: 2/ 289.

(2) هذا الافتتاح انفردت به النسخة «أ».

بسم الله الرحمن الرحيم [الله المستعـانُ به][1] و[2] [صلى الله على سيدنـا][3] ومولانـا[4] محمد[5] وعلى آله وصحبه[6] وسلّم كثيرا[7] كثيرا.

قال الشيخ[8] الإمـام [فخر الإسلام، وحجّة الأنام، وسـيف الهـدى، وتقـيُّ الأمّـة، السّالك طريق المحقّقين، المبطل شُبَـه العارفين][9]، [العالم العلاّمـة][10] [تقـيُّ الديـن أبـو العـزّ مظفّر][11] الشافعيُّ[12] مذهبا بن عبد الله[13] الأزْديُّ [المعروف بالمُقترحِ[14]، ـ رحمه الله] [ونفعَ به أمين][15] ـ:

«الحمد لله المُبدئ المعيد، الفعّال لمـا يريـد، هـادي مـن يشـاء مـن العبيـد إلى سـبيل التَّحميد و[16] التمجيد، وشارح[17] صدورِ المؤمنين إلى الإيمـان به، منزها عن التَّشـبيه

(1) ساقط من: ب ج ، عبارة ب: وبه نستعين.
(2) ساقط من: أ.ب.د.
(3) ساقط من: د.
(4) ساقط من: أ.ب.د.
(5) ساقط من: د.
(6) ساقط من: ج.د.
(7) ساقط من: أ.ج.د.
(8) ساقط من: أ.
(9) ساقط من: أ.ب.د.
(10) ساقط من: أ.ج.د.
(11) ساقط من: أ.د.
(12) ساقط من: أ.ب.د.
(13) ساقط من: أ.ج.د.
(14) ساقط من: أ.د.
(15) ساقط من: أ.ج.د.
(16) ساقط من: ب.
(17) عبارة أ.ب: شرح.

والتّحديد، وأشهد ألا إله إلا الله[1] وحده لا شريك له شهادة من أخلص في التوحيد، وأشهد أن سيدنا[2] محمدًا عبده ورسوله المبعوث إلى الثقلين بالكتاب العزيز، الذي لا يأتيه الباطل بين يديه ولا من خلفه ﴿تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾[3]، [صلى الله عليه وعلى آله صلاة دائمة بنعمة التخليد][4].

وبعد:

فقد كان بعض الأئمة الصّدور[5] ببلدنا كتب إلي مكتوبا يرغب فيه إليّ[6] أن أحرِّر تصنيفا على الكتاب الموسوم: بـ «**الإرشاد في أصول الاعتقاد**» لإمام الحرمين ـ رضي الله عنه ـ، فصرفني[7] عن إجابته حين[8] سؤاله المقادير، فأبديت له في جواب مكتوبه ما توجّه لي من المعاذير، وأشغلني[9] وألهاني عن بلوغ الأمنية[10] في التفسير ما علمه اللطيف الخبير.

ثم ورد عليّ مكتوب من بعض الأصحاب من اليمن يطلب مثل طلبته[11]، ويرغب في مثل بغيته، فتحرك لذلك عزمي بعد أن اشتغل بتأليف كتاب بسيط/ مهم[12]. [1ج]

---

(1) ساقط من: ب.
(2) ساقط من: أ.ب.د.
(3) فصلت / 41.
(4) ساقط من: أ.
(5) اللفظة ساقطة من: ج.
(6) ساقط من: أ.
(7) ب: قصد ثنى.
(8) ساقط من: أ.
(9) ساقط من: د.
(10) ساقط من: ج.
(11) ب.ج :طلبه ذلك، د: طلبه.
(12) ساقط من: ج.

ثم تواردت[1] أسئلة الطلاب، فشرعت في إجابتهم[2]، وإن تحقق النفع[3] العام في الإسعاف بمرغوبهم[4].

[1د] فلما رأيت تحرّك/ الدواعي إلى هذه الجهة من أشياعي[5]، وخشيت من العدول عنه ـ إلى ما عليه عزمت والاشتغال بما قصدت وأردت ـ ألا ينفع[6] الله بما توجّهت إليه شهوتي، وأن أُصرف دون إرادتي، فآثرت[7] إرادتهم على إرادتي، وقدّمت رغبتهم على تحقيق[8] بلوغ أمنيتي، والله أسأل أن يعم به النفع، ويعين على بلوغ الغرض فيه، إنه قريب[9] مجيب.

وقد سلكت فيه طريقا متضمّنا تفسير معانيه، وتحرير أدلته، والكلام على نكته وتصحيح قسمته، ولم أسلك مسالك[10] من سبقني بشرحه في الخروج عنه إلى تأليف كتاب[11] غيره، [والإسهاب والتفريع][12] في مسائل غير مسائله، وإن ذكرت مسألة غير ما ذكر فيه؛ فهو لأن ما فيه ينبني عليها ويرجع إليها، ويتوقف استقلال[13] أدلته على تحقيقها.

---

(1) أ: تواترت.
(2) أ: اجاتهما.
(3) أ:الدفع.
(4) أ. د: بمرغوبهما.
(5) أ.ب.ج: المساعي.
(6) ج: أن ينفع.
(7) أ.ج.د :اثرت.
(8) ساقط من: د.
(9) ج : سميع.
(10) د: مسك.
(11) ساقط من: ب.
(12) ب: [والإسهاب والنفي جميع]، ج: [الإطناب والتفريغ]، د: [والإثبات والنفي].
(13) ب: استعمال.

وأجدّد الرغبة لربي أن يعين على بلوغ الأمنية فيه، وأن[1] يعـمّ بـه نفـع طالبيـه بمنـه وكرمه.

(1) ساقط من: ب.

باب:
[في أحكام النظر]

قال الإمـام[1] [ـ رحمه الله ـ][2]: «**أول مـا يجب على العاقل البـالغ باستكمـال سـن[3] البلوغ و[4] الحلم شـرعا، القصد إلى النظـر الصـحيح المفضـي إلى العلـم بحـدوث[5] العالم** [إلى[6] آخره]»[7].

قلت: «تضمن كلامه هذا ثلاث جمل: جملة في أول واجب، وجملة في حقيقـة النظـر، وجملة في قسمته.

[2د][1أ] ۞ أمـا **الجملة الأولى**: فللنّاظر/ فيها ثلاثة مباحث:/ .

الأول: في قوله: «**أول [مـا يجب]**[8]».

اعلم ـ أرشـدك الله ـ أن الـذي بلغنـا مـن أقـوال النـاس [في أوّل واجـب][9]، سـتة مذاهب[10]:

---

(1) إمـام الحرمين الجويني.
(2) ما بين معقوفتين ساقط من: أ.د.
(3) ساقط من: ج.
(4) أ: أول.
(5) أ.ب: بحدث.
(6) ج: الخ، وساقط من: د.
(7) الإرشاد في أصول الاعتقاد، ص: 25 وهو مـا ذهب إليه أيضا البغدادي في كتابه: أصـول الـدين، ص: 210، وابن فورك في كتابه: مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص: 250.
(8) ساقط من: د.
(9) ساقط من: ج.
(10) ذهب بدر الدين الزركشي إلى أن أقوال المسلمين في هذه المسألة تفوق هذا العدد حيـث قـال: «واعلـم أنهم اختلفوا في الواجب الأول تفريعا على القول بوجوب معرفة الله ـ تعالى ـ على بضـعة عشـر قـولا»، انظر: البحر المحيط: 1/ 70.

الأول: قول بعض المعتزلة: «إن أول واجب الشك»[1].

وهذا باطل على أصلهم؛ لأنه كفر بالله، والكفر بالله قبيح لعينه، وما قبح لعينه كيف يكون واجبا؟

وهو مطلوب الإزالة على أصلنا[2]، فلا يكون مطلوبَ التحصيل.

المذهب الثاني: قول بعض الناس: «إن[3] أول واجب: الإقرار بالله»[4].

فإن أراد به الإقرار باللسان دون القلب [فهو نفاق][5]، [والنفاق ممنوع، وهذا نفاق.

وإن أراد به الإقرار/ بالقلب][6]، فإذا أوجب النظر بعده فقد أزاله، فلا فائدة[7] في[8] إيجابه. [2ب]

المذهب الثالث: قول بعض الأصحاب: «إن[9] أول واجب: جزء من النظر»[10].

---

(1) هذا مما ذهب إليه مثلا أبو هاشم الجبائي من المعتزلة، انظر: المواقف في علم الكلام، ص: 32، البحر المحيط: 1/ 70.

(2) ج: أصلهم.

(3) ساقط من: أ.

(4) هذا ما ذهبت إليه فرقة الكرامية وفرقة الشيطانية، وقد سميت الشيطانية بهذا الاسم نسبة إلى مؤسسها الأول محمد بن علي بن النعمان الرافضي الذي كان يلقب بشيطان الطاق، انظر: أصول الدين، ص: 257 وص: 260، وأبو المظفر الإسفراييني، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، ص: 40ـ 41، البحر المحيط: 1/ 70.

(5) ساقط من: ج.د.

(6) ساقط من: ج.

(7) بياض في: ج .

(8) ساقط من: ب.

(9) ساقط من: أ.ج.

(10) انظر: الإيجي، المواقف، ص: 32.

وهذا ضعيف؛ إذ النظر المطلوب جملة واحدة، وجزء العبادة لا ينفرد بالوجوب[1] كركعة من الصلاة.

المذهب الرابع: قول من قال: «النظر»[2].

المذهب الخامس: قول من قال: «المعرفة»[3].

المذهب السادس: ما ذكره صاحب الكتاب[4] أنه: «القصد إلى النظر الصحيح»[5].

فأما قول من قال: «إن[6] أول واجب: النظر»، فقدّمه على المعرفة لتقدمه على المعرفة وجودا[7]، فيردّ عليه: أن القصد إليه متقدّم عليه.

فقد ضاق بعد بطلان هذه المذاهب الأربعة موضع النظر ولم يبق إلا المذهبان.

[3د] والذي أراه أن الخلاف بينهما مرتفع؛ إذ شرط المختلفين/ أن يتواردا بالنفي والإثبات على موضع[8] واحد، وليس هذا الشرط ثابتا ههنا.

[3ج] بيانه: أن لفظ الأولية مشترك بين أمرين: أحدهما[9] : أولية الوجوب، بمعنى أول ما يتعلق به/ الخطاب، والثاني أولية[10] الاشتغال والأداء. فإن نظرنا إلى أول واجب

---

(1) ساقط من: ب.

(2) هذا من اختيار أبي إسحاق الإسفراييني وأبي يعلى الحنبلي وجمهور المعتزلة، انظر: المعتمد في أصول الدين ص21، المواقف، ص: 32، البحر المحيط: 1/ 70، محمد رمضان عبد الله، الباقلاني وآراؤه الكلامية ص: 277.

(3) نُسب هذا القول إلى الأشعري وأهل الحديث وغالبية الفقهاء، انظر: أصول الدين: 256، المواقف، ص: 32، البحر المحيط: 1/ 71ـ72.

(4) الإمام عبد الملك الجويني.

(5) الإرشاد، ص: 25، المواقف ص: 32، البحر المحيط: 1/ 70، وهو اختيار الباقلاني وابن فورك أيضا.

(6) ساقط من: ب.ج.

(7) ب: عليها وجوبا.

(8) أ.د: موضوع.

(9) ساقط من: ب.

(10) ج: أول.

[خطابا ومقصودا فالمعرفة، وإن نظرنا إلى أول واجب][1] اشتغالاً وأداءً فالقصد، فقد نظر كل واحد منهما[2] إلى أولية لم ينظر إليها آخر[3].

وأما قول[4] من قال: «إن المعرفة ضرورية لا يكلف بها»، فلا نعتقد خلافا بينه وبين من قال: «إن القصد أول واجب» إلا أن ينزل النظر منزلة المعرفة مع القصد[5]، والله أعلم.

قوله: «على[6] **العاقل البالغ**[7]»

تعرض لمن يجب عليه القصد، وشرط فيه شرطين:

أحدهما: العقل، واشتراطه لثبوت أهلية الخطاب مأخوذة من مسالك[8] العقول[9].

---

(1) ساقط من: ج.

(2) ساقط من: ب.ج.

(3) لقد اعتبر الإمام الفخر الرازي «هذا الخلاف لفظيا؛ وذلك لأنه إن أريد بالواجب: الواجب بالقصد الأول فلا شك في أنه المعرفة عند من يجعلها مقدورة والنظر عند من لا يجعلها مقدورة، وإن أريد من الواجب كيف كان فلا شك أنه القصد»، انظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص: 28، واختار الإيجي والزركشي اعتبار هذا الخلاف معنويا؛ وذلك باعتبار المعصية المترتبة بترك النظر على من أوجبه دون من لا يوجبه، قال الإيجي: «إن قلنا الواجب النظر فمن أمكنه زمان يسع النظر التام ولم ينظر فهو عاص، ومن لم يمكنه أصلا فهو كالصبي، ومن أمكنه ما يسع لبعض النظر دون تمامه ففيه احتمال والأظهر عصيانه»، البحر المحيط: 1/ 71.

(4) ساقط من: ب.د.

(5) قال ابن فورك سبب هذا الخلاف اختلافهم في المعرفة أهي ضرورية أوكسبية، فمن قال ضرورية قال: أول فرض الإقرار بالله، ومن قال كسبية قال: أول فرض النظر والاستدلال المؤديان إلى المعرفة، انظر: البحر المحيط 1/ 71.

(6) ساقط من: أ

(7) الإرشاد، ص: 25.

(8) د: مالك.

(9) قال الآمدي: «اتفق العقلاء على أن شرط المكلف أن يكون عاقلا فاهما للتكليف؛ لأن التكليف خطاب، وخطاب من لا عقل له ولا فهم محال». انظر: الإحكام في أصول الأحكام: 1/ 199، وانظر: المجرد، ص: 33، أصول الدين ص: 256ـ 257، الغزالي، المستصفى في علم الأصول: 1/ 83ـ85، المواقف ص: 146، محمد أبو الفتح البيانوني، الحكم التكليفي في الشريعة الإسلامية، ص: 272.

والثاني: البلوغ واشتراطه ثابت بالشرع[1].

ثم ذكر أن البلوغ يكون بالسن ويكون بالاحتلام[2]، وأراد أنهما أمارتان وضعتا للدلالة عليه.

قوله: «شرعا»[3].

يحتمل أن يعود على الوجوب، فيكون في الكلام تقديم وتأخير، كأنه قال: أول ما يجب شرعا/ على العاقل البالغ[4]، ويحتمل [أن يريد][5] [2أ] به[6] البالغ بإحدى هاتين الأمارتين شرعا، فالأول [فيه/ احتراز][7] من[8] [4د]

(1) حجتهم في هذا قول النبي ـ ﷺ ـ: «رفع القلم عن الصبي حتى يبلغ، وعن المجنون حتى يفيق، وعن النائم حتى يستيقظ»، انظر: أصول الدين: 256ـ257ـ263، الإحكام في أصول الأحكام: 1/ 200. والحديث رواه ابن حبان في صحيحه، حديث رقم: 142، باب: ذكر الإخبار عن العلة التي من أجلها إذا عدمت رفعت الأقلام عن الناس في كتبة الشيء عليهم، ورقم:143، باب: ذكر خبر ثان يصرح بصحة ما ذكرناه. وأخرجه أحمد في مسنده، حديث رقم:946، باب: ومن مسند علي ابن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ، وأبو داود في سننه حديث، رقم: 4398، باب: في المجنون يسرق أو يصيب حدا، حديث صحيح. والنسائي في سننه، حديث رقم: 3432، باب «من لا يقع طلاقه من الأزواج»، وهو حديث صحيح. ولم يروه أحد منهم بهذا اللفظ. ولفظه عند ابن حبان: قال رسول الله ـ ﷺ ـ: «رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الغلام حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يفيق».

(2) الإرشاد، ص:25، الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص:482، الحكم التكليفي في الشريعة الإسلامية، ص: 269ـ270، بدران أبو العينين، أصول الفقه الإسلامي، ص: 315ـ 318.

(3) الإرشاد، ص: 25، المجرد، ص: 32 ثم ص: 285، أصول الدين، ص: 256ـ257، المواقف، ص: 31ـ32.

(4) ب.ج: البلوغ.

(5) ساقط من: ج.

(6) ساقط من: ب.ج.

(7) ساقط من: ج.

(8) ب.ج.د:عن

مذهب المعتزلة القائلين بالوجوب عقلا[1]. والثاني عود الكلام إلى أقرب مذكور[2].

قوله: «**القصد إلى النظر**»[3].

فالقصد هو[4] [عبارة عن][5] الإرادة.

---

(1) اتفقت المعتزلة مع الأشاعرة على القول بوجوب أولية النظر، والخلاف بينهما كون الأشعرية جعلت مرجع هذا الوجوب إلى الشرع، بينما اعتبرت المعتزلة مرجع ذلك هو العقل، قال الإيجي: «النظر في معرفة الله ـ تعالى ـ واجب إجماعا، واختلف في طريق ثبوته، فهو عند أصحابنا: السمع، وعند المعتزلة العقل، أما أصحابنا فلهم مسلكان: الأول الاستدلال بالظواهر ونحوقوله ـ تعالى ـ: ﴿قُلِ انظُرُواْ مَاذَا فِي السَّمَٰوَٰتِ وَالأَرْضِ﴾ [يونس: 101] والثاني: وهو المعتمد أن معرفة الله ـ تعالى ـ واجبة إجماعا وهي لا تتم إلا بالنظر، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب».
وهذه المسألة من مسائل علم الكلام ينبني عليها حكم النظر للتوصل إلى معرفة الله. وقد نقل عن ابن القشيري وغيره القول بالإجماع على وجوب النظر لأن الإجماع قام على وجوب معرفة الله، ولا تحصل إلا بالنظر، وما لا ما يتم الواجب إلا به فهو واجب، وقال عز الدين بن عبد السلام: الأصح أن النظر لا يجب على المكلفين إلا أن يكونوا شاكين فيما يجب اعتقاده، وقال بعض المتأخرين: هذا الذي قالوه من وجوب النظر مبني على أن كل إنسان ابتداء غير عارف بالله حتى ينظر ويستدل، فيكون النظر أول الطاعات وهذا خلاف ما عليه السلف وجمهور أهل العلم... اللهم إلا من عرض له ما أفسد فطرته ابتداء فيحتاج معه إلى النظر، نعم النظر الصحيح يقوي المعرفة ويثبتها، فإن المعارف تزيد وتنقص على الأصح، والمسألة تعود أيضا إلى قضية الحسن والقبح العقليين، فلما كان وجوب النظر والاستدلال على معرفة الله وطريقه السمع دون العقل عند الأشاعرة، صار لا مجال للعقل في تحسين شيء ولا تقبيحه خلافا للمعتزلة والبراهمة والفلاسفة والمجوس في قولهم: إن العقل يوجب ويقبح ويحسن ويحرم الأشياء. راجع: المجرد، ص: 247، التبصير في الدين، ص: 66، أصول الدين، ص: 25ـ26، المعتمد في أصول الدين، ص: 21، الشهرستاني، الملل والنحل: 1/ 45، نجم الدين البغدادي الطوفي، الانتصارات، ص: 39، ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية، ص: 590، المواقف، ص: 28ـ32، البحر المحيط: 1/ 69، عبد الفتاح المغربي، حقيقة الخلاف بين المتكلمين، ص: 64ـ90.

(2) ب: بذكور.

(3) الإرشاد، ص: 25.

(4) ساقط من: د.

(5) ساقط من: أ.ب.ج.

وقد أوردوا عليه سؤالا فقالوا: القصد[1] إن كان ضروريا فلا يصح إيجابه، وإن كان كسبيا احتاج إلى قصد.

وهذا مندفع على كل مذهب:

أما[2] أصحابنا[3]، فالمكتسب[4] عندهم[5] لا يحتاج فيه[6] إلى قصد، وإن جاز أن يقصد، فالتسلسل إنما يتحقق من وجوب/ ثبوت القصد لا من جوازه مع صحة ارتفاعه. [4ج]

والمعتزلة يقولون: إن الأفعال القليلة تقع من العبد مع الذهول والغفلة، وهي فعله[7]، فلم يجب القصد أيضا في مطلق أفعال العبد على أصلهم.

فلم يكن لهذا[8] السؤال موقع.

قوله: «**الصحيح**»

تفسيره يأتي في الجملة الثانية.

---

(1) ساقط من: ج.

(2) ج: فأما.

(3) مِنَ الأشاعرة.

(4) قسم علماء الكلام العلم والمعرفة بالله ـ سبحانه وتعالى ـ إلى قسمين، قسم ضروري وهو الذي يلزم نفس المخلوق لزوما لا يمكنه معه الخروج عنه ولا الانفكاك منه ولا يتهيأ له الشك في متعلقه ولا الارتياب فيه... قسم ثان واصطلحوا عليه «بعلم النظر والاستدلال وخاصيته أن يقع بعقب الاستدلال والتفكر في حال المنظور فيه، وهذا الأخير هو المعروف عندهم بالعلم الكسبي أوالمكتسب؛ إذ «إنه مما وجد» بالعلم وله عليه قدرة محدثة... فهو كسب لمن وُجد به»، انظرالباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص: 26ـ33، وله أيضا، التقريب والإرشاد الصغير: 1/ 183ـ187، البغدادي، أصول الدين، ص: 31ـ32.

(5) ساقط من: د.

(6) ساقط من: ج.

(7) المغني في أبواب التوحيد والعدل: 12/ 303ـ304، المواقف، ص: 20.

(8) ج: في هذا.

قوله: «**المفضي: إلى العلم بحدوث**[1] **العالم**»[2].

إنما يصح إذا كان لا طريق إلى معرفة الباري إلا حدوث[3] العالم، وقد ذكر أصحابنا طريقين:

أحدهما: الجواز، والثاني الحدوث[4].

فأما طريق الجواز فيعرف الصانع بها قبل معرفة حدوث[5] العالم، فلا يكون أول واجب القصد إلى نظر صحيح مفض إلى معرفة الحدوث؛ إذ المقصود هو[6] معرفة الله ـ تعالى ـ، فبأي طريق حصل فيحصل المقصود من تلك الطريق، وقد يكون حدوث العالم[7] نظرا ثانيا بعد النظر الأول المفضي إلى معرفته/ كما نبهنا عليه في طريق الجواز. [5د]

❁ **الجملة الثانية**: في حد النظر:

قال الإمام/ [8] ـ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ـ: «**والنظر في اصطلاح الموحدين هو الفكر الذي يطلب به من قام به علما أو غلبة ظن**»[9].

قوله: «**في اصطلاح الموحّدين**»[10].

---

(1) أ.ب.د: بحدث.

(2) الإرشاد، ص: 25.

(3) أ.ب.د: بحدث.

(4) راجع: التمهيد، ص: 41، المجرد، ص: 292، أصول الدين، ص: 24ـ68ـ69، التبصير، ص: 153ـ155، الجويني، لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، ص: 87ـ91، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص: 11ـ15، البحر المحيط: 1/ 69.

(5) أ.ب.د: بحدث.

(6) .ساقط من: أ.

(7) .ب.د: حدث.

(8) تكرر هذا المصطلح عند الشارح، وهو يقصد به صاحب الكتاب إمام الحرمين الجويني بدليل ما سيأتي.

(9) الإرشاد: 25، وراجع: التقريب والإرشاد الصغير: 1/ 210، المجرد: 31ـ285ـ292، المغني في أبواب التوحيد والدل: 12/ 5 المواقف: 21ـ22، البحر المحيط: 1/ 61، حقيقة الخلاف بين المتكلمين: 24 .

(10) الإرشاد، ص: 25.

فيه احتراز من[1] محامل النظر في اللغة، فإنه يطلق بإزاء رؤية البصر[2]، والتعطف، والانتظار[3]، وغيره.

وهو في اصطلاح الموحدين مقصور على الفكر والتأمل في المنظور فيه[4].

[5ج] قوله: «**الفكر[5] الذي يطلب به من قام به/ علما[6]**»[7].

فيه احتراز[8] من مذهب المعتزلة، فإن عندهم كل صفة من شرطها الحياة إذا قامت بجزء أوجبت الحكم للجملة، والنظر من الصفات التي من شرطها الحياة[9]، وعندنا أن حكم المعنى مختص بمحله من غير فرق[10] بين ما يشترط في ثبوته[11] الحياة من الصفات وما لا[12] يشترط[13]، فلهذا/ خص الكلام بمن قام به[14]. [3ب]

قوله: «علما أو غلبة ظن»[15].

---

(1) .أ: عن.

(2) جاء في لسان العرب: «النظر حس العين، نَظَره ينظُره نظراً و مَنْظراً و منْظَرة و نظرَ إليه»: 5/ 215، مادة نظر.

(3) والنظر والانتظار يقال: نظرت فلانا وانتظرته بمعنى واحد، لسان العرب: 5/ 216 مادة نظر.

(4)التقريب و الإرشاد الصغير: 1/ 210، المجرد، ص: 31، التقريب و الإرشاد الصغير: 1/ 210.

(5) ساقط من: ج.

(6) ساقط من: أ.ب.ج.

(7) الإرشاد: ص: 25.

(8) ساقط من: ب.

(9) أصول الدين، ص: 28_30.

(10) ب.ج.د: فرقان.

(11) ب: ثبوتها.

(12) ساقط من: ب.

(13) أصول الدين، ص: 28_30.

(14) الإرشاد، ص: 25.

(15) نفسه، ص: 25.

شمل به الكلام من القطعيات والمسائل الاجتهادية.

وقد يرد على هذا الحد أن فيه تقسيما/ [3أ]، والتقسيم ليس فيه، وإنما هو في متعلق الطلب، والداخِلُ في الحد الطلب لا المطلوب المنقسم، والطلب يستدعي [مطلوبا ما، لا غير][1] مطلوب، فلا يضر الانقسام فيه.

و[2] لكن يرد على هذا الحدّ أن فيه تركيبا؛ إذ تعرّض فيه إلى الفكر[3] والطلب، ولهذا اقتصر القاضي[4] في حدّه/ [6د] على التأمل في المنظور فيه[5]_[6].

واعلم أنّا إذا أطلقنا أن التركيب يُجتنب في الحدود، لا نريد به ما يريده المنطقيون من التركيب[7] من: الجنس[8]

---

(1) أ: مطلوبا، [فالأمر مطلوب].

(2) ساقط من: أ.ج.د.

(3) ج: الكفر.

(4) الباقلاني.

(5) ساقط من: ب.

(6) انظر: التمهيد، ص: 27، التقريب والإرشاد الصغير: 1/ 210.

(7)المركب هو ما يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه، كرامي الحجارة وقائمة وبصري ويضرب ونحوها، وإنما لم يجعلوا مثل عبد الله علما مركبا كما جرت عليه كلمة النحاة لأن نظرهم في الألفاظ تابع للمعاني، فيكون إفرادها وتركيبها تابعين لوحدة المعاني وكثرتها بخلاف النحاة فإن نظرهم إلى أحوال الألفاظ... فالمركب ما يكون جزؤه مقصود الدلالة بأي دلالة كانت على جزء ذلك المعنى، وحينئذ يندفع النقص، لأن مثل الحيوان الناطق وإن لم يدل جزؤه على جزء المعنى البسيط التضمني لكنه يدل على جزء المعنى المطابقي، ويلزمهم أن نحوضارب ومخرج وسكران مما لا ينحصر من الألفاظ المشتقة مركب؛ لأن جوهر الكلمة جزء منه، وما ضم إليه من الحروف والحركات جزء وكل من الجزأين يدلان على معنى مختص، انظر: التهانوي، كشافات اصطلاحات الفنون: 3/ 1109.

(8)الجنس فهو: كلي يحمل على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب: ما هو؟، فإذا قيل مثلا ما هو الإنسان والفرس والسبع؟ كان الجواب عن ذلك: حيوان، فالحيوان الذي وقع في الجواب قد اشتركت في أفراد كثيرة تختلف حقائقها وتتباين مفاهيمها، ثم إن الماهية الواحدة قد يكون لها أجناس تترتب متصاعدة إلى أعلى جنس منها؛ فالحيوان جنس وفوقه جنس وهو الجنس النامي، وفوق هذا الجنس وهو مطلق جسم، ==

والفصل[1]، وإنما نريد به دخول ذات [في حدّ ذات][2] أخرى، وسيأتي[3] لذلك مزيد إيضاح ـ إن شاء الله تعالى ـ.

❁ **الجملة الثالثة**: في قسمته:

وهو ينقسم إلى الصحيح والفاسد[4].

فالصحيح[5]: ما يؤدّي إلى العثور على الوجه الذي منه يدلّ الدليل.

والفاسد ما عداه[6].

= وفوق هذا جنس وهو الجوهر الذي تنتهي إليه الأجناس في تصاعدها، ويسمى جنس الأجناس؛ لأنه لا جنس فوقه، فالحيوان جنس سافل، والجوهر جنس عال، وما بينهما متوسط، وبناء على هذا فإن الجنس بالنسبة إلى النوع الحقيقي منه ما هو قريب منه ومنه ما هو بعيد عنه، فالحيوان بالنظر إلى الإنسان هو جنسه القريب، أما الجسم النامي أوالمطلق جسم فهو جنسه البعيد.

(1) الفصل فهو: الكلي المقول على الشيء في جواب أي شيء هو في ذاته كالناطق بالنسبة للإنسان، فإذا قيل أي شيء الإنسان في ذاته؟ فمعناه ما هو المميز الذاتي للإنسان عما يشاركه في جنسه؟ ويكون الجواب: ناطق إذ هو يميزه عن الفرس مثلا، وينقسم الفصل إلى قريب وبعيد، أما القريب فهو الذي يميز النوع عما يشاركه في الجنس البعيد الحساس بالنسبة للإنسان فإنه يميزه عما يشاركه في الجنس البعيد وهوالجسم النامي كالنبات، ولا يميزه عما يشاركه في جنسه القريب وهو الحيوان. انظر: الغزالي، معيار العلم، ص: 100ـ106، جميل صليبا، المعجم الفلسفي: 2/ 14ـ147ـ148، العربي اللوه، المنطق التطبيقي، ص: 49ـ50.

(2) ساقط من: ج.

(3) ساقط من: ج.

(4) قال الزركشي: «وأقسامه أربعة لأنه إما جازم أولا، وكل واحد إما مطابق أولا، وإن شئت قلت: إما صحيح أوفاسد، وكل واحد إما جازم أوغير جازم»، البحر المحيط 1/ 63، وراجع أيضا: التقريب والإرشاد الصغير: 1/ 210، والمواقف، ص: 22ـ23.

(5) أ.ج: والصحيح.

(6) النظر الصحيح هو النظر المطابق، والفاسد هو الذي لم يفد المطلوب إما للخطأ في الترتيب، أو أنه يقصد به شيء فأفاد غيره، أو لم يفد شيئا، أو غير ذلك. ورأى الآمدي أن النظر الصحيح هو: ما وقف فيه الناظر على وجه الدليل. انظر: البحر المحيط: 1/ 64ـ65، وراجع أيضا: الإرشاد، ص: 25، المواقف، ص: 22ـ27، والنظر الصحيح عند المعتزلة هو المولد للعلم، المغني في أبواب التوحيد والعدل: 12/ 69.

واعلم أنّ وجه الدليل هو ما يحصل به[1] الإشعار بالمدلول[2]؛ وذلك لأنّ[3] الدّليل لا يدلّ من جميع وجوهه، وإنما يدل من بعض الوجوه/ ، ومثال ذلك: أن العالَم يدلّ على وجود بارئه، ولكن إن نظرت فيه من حيث إن فيه ذواتاً قائمة بنفسها مستغنية عن محل أوقابلة للمعاني، أو أنّ فيه حالاً في محل أوموجودا أومعدوما، فلا دلالة به[4] ولا إشعار، وإن نظرت فيه من حيث إنه حادث أوجائز الحدوث[5]، أدرك العقل في وصف الجواز أو الحدوث ما ليس في غيره من الوجوه والاعتبارات، فهذا هو وجه الدليل، وهو الذي يكون وسطا في المقدّمتين. [ج6]

وقد سمعت بعض أئمتنا يعبّر عن الوجه والدليل بوجه لزوم النتيجة عن المقدمتين[6] على طريق المنطقيين.

وقد عرفت على الجملة أن الدليل لا يدل من جميع وجوهه، وإنما يدل من بعضها، فالنظر المطّلع على هذا[7] الوجه[8] هو النظر/ الصحيح. [د7]

ثم قال: **«الفاسد ما عداه»**[9].

لأنه لم يؤد إلى العثور على هذا الوجه، وقد يفسد تارة بحيده عن طريق الدليل؛ كما إذا نظر في شبهة، وتارة لقصوره؛ وهو ما إذا ابتدأ النظر في الدليل ثم طرأ قاطع من نوم أو غشية أو غفلة أو موت أو غير ذلك من القواطع، فإنّه لا يصل إلى وجه الدليل[10].

---

(1) أ.ج.د: منه.

(2) راجع: المواقف، ص: 34.

(3) ب: أي، ج: أن.

(4) ساقط من: ب.د.

(5) ساقط من: أ.ج.د.

(6) انظر: الغزالي المستصفى: 1/ 52.

(7) ساقط من: ب.ج.

(8) ب.ج : وجه الدليل.

(9) الإرشاد، ص: 25.

(10) من شروط النظر الصحيح: العقل، وانتفاء ما فيه كالغفلة، وأن يكون نظر الناظر في الدليل لا في الشبهة، بمعنى أن يقع نظره على الدليل الذي يتعلق به الحكم؛ لأنه إذا أخطأ الدليل لم يصح نظره. وأن ==

قوله: «فإن قيل قد أنكرت طائفة[1] من الأوائل إفضاء النظر إلى العلم، وزعموا أنّ مدارك العلوم منحصرة[2] في الحواس[3]، فكيف السبيل إلى مكالمتهم؟[4]»[إلى آخر الفصل][5].

[7ج] قلت: «اعلم أولا: أن الناس مختلفون في صحة النقل عن السُّمنية[6]ـ[7]/

= يستوفي شروط الدليل وترتيبه على حقيقة، بتقديم ما يجب تقديمه وتأخير ما يجب تأخيره، وأن يعلم الوجوه التي تدل منها الأدلة. وأضاف ابن السمعاني أن المطلوب يجب أن يكون علم الاكتساب لا علم الضرورة، وقال الإمام أبو منصور: يجب أن يكون المطلوب غائبا عن الحس، والضرورة فيما يدرك بالحواس أوالبداهة لا مدخل للنظر فيه، ثم يعلم الضروريات الحسية والبديهية ، وإلا لم يتمكن من رد الغائب إلى محسوس أو معلوم بالبداهة، ثم يعلم وجود الدليل على ما يستدل به عليه ثم يعلم وجه تعلق الدليل بالمدلول. قال: ومن شرطه إذا كان دليله يدل على شيئين وأكثر، وأن يجربه فإنما أن يستدل به في أحد مدلوليه ويمنع من الاستدلال به في الآخر، فإنه مفسد للدليل على غير نفسه، وإذا اجتمعت هذه الشروط كان النظر مثمرا للعلم ومنتجا له، وإن أُخل بشيء منها كان فاسدا، ولم يقع بعده علم. انظر: البحر المحيط: 1/ 64ـ66، التقريب والإرشاد الصغير: 1/ 1/ 219ـ220، الإرشاد، ص: 25.

(1) نسب هذا القول إلى فرقة السمنية التي أبطلت «النظر والاستدلال، وزعموا أنه لا معلوم إلا من جهة الحواس الخمس». البغدادي: الفرق بين الفرق، ص: 203، التبصير، ص: 149، المواقف، ص: 24 ثم 276.

(2) ساقط من: د والإرشاد.

(3) تعرض الإيجي في المواقف لأقوال الناس في إفضاء النظر الصحيح إلى العلم في ص: 23 ثم 33.

(4) بيان ذلك أن من الناس من توقف في إفضاء النظر إلى العلم فأنكره السفسطائية النافون للحقائق، والسمنية القائلون إنه لا سبيل إلى العلم إلا من جهة الحواس، أما الحكماء فقد أنكروا إفادته للعلم في الإلهيات وأجازوه في الهندسيات والحسيات، قال الباقلاني: «إن قال قائل ما الذي تعنون بصحة النظر؟ قيل له: نريد بذلك أنه متضمن للعلم بحال المنظور فيه وطريقه إليه، فإن قال وما الدليل على كونه طريقا إليه؟ قيل له: يدل على ذلك حصول العلم لنا بحال المنظور فيه عند صحيح النظر، فلو لم يكن طريقا إليه لم يحصل بحصوله». التقريب والإرشاد الصغير: 1/ 213، الشيرازي: اللمع في أصول الفقه ص: 5، البحر المحيط: 1/ 68.

(5) ساقط من: د.

(6) ج: التسمية.

(7) هي من الفرق التي كان ظهورها قبل مجيء الإسلام ومن أهم مقالاتهم التي انفردوا بها القول بقدم العالم، وإبطال النظر والاستدلال، وزعموا أنه لا معلوم إلا من جهة الحواس الخمس، وأنكر أكثرهم =

و[1]في نسبة هذا المذهب إليهم:

فمن الناس من ورّك بالغلط على الناقل؛ فإن هذا المذهب مخالف للبديهة، فلا يُتصور مخالفة العقلاء فيه؛ فإنا نعلم علوما بديهية/ [4أ] خارجة عن الحواس كعلمنا بآلامنا ولذّاتنا، ونفورنا وشهواتنا، وغضبنا وفرحنا، وأنّ الإثنين أكثر من الواحد، وأن النفي والإثبات لا يجتمعان على موضع[2] واحد، إلى نحو[3] ذلك من العلوم البديهية، وإذا كان كذلك فلا وجه لمنازعة العقلاء في ذلك[4]. ودعواهم الحصر و[5]بالضرورة يدرك [انخرام الحصر][6]، وقد علم الأوائل علوما نظرية.

وإنّما غلط النّقلة من حيث جهلوا اصطلاح القوم، فإنهم كانوا يقولون: المعلومات كلها بالحواس[7] -[8]وما ليس بمحسوس يسمّونه/ [8د] معقولا، ولا يسمّونه معلوما، فالنزاع في تلقيبٍ[9] واصطلاحٍ، ولا منازعة من حيث المعنى.

= المعاد... وقال فرقة منهم بالتناسخ.....وأجازوا أن ينقل روح الإنسان إلى كلب، وزعموا أن من أذنب في قالب ناله العقاب على ذلك الذنب في قالب آخر، وكذلك الثواب عندهم، ومن أعجب الأشياء دعوى السمنية في التناسخ الذي لا يعلم بالحواس مع قولهم: إنه لا معلوم إلا من جهة الحواس. راجع: الفهرست لابن النديم، ص: 484، التبصير، ص: 149.

(1) ساقط من: ب.
(2) أ.ج: موضوع.
(3) ب.ج: غير.
(4) ساقط من: ج.
(5) ساقط من: ج.
(6) ج.د: نخرامه.
(7) أ.ب.ج: في الحواس.
(8)راجع: المعتمد في أصول الدين، ص: 19.
(9) د: تغليب.

ومن الناس من عدّ هؤلاء من قبيل السّوفسطائيّة[1]، وقد ذهب السّوفسطائيّة إلى إنكار العلوم جملة، وباحوا بإنكار البداهة[2]_[3].

ولهذا اختلف النظار في مكالمتهم على حسب اختلافهم في مكالمة السّوفسطائيّة، فإذا كلّمناهم قلنا لهم: هل تعلمون فساد[4] النظر أم تستريبون فيه؟

فإن علموه وهو غير مدرك بالحواس، فقد نقضوا[5] أصلهم[6].

ثم يقال لهم: أتعلمون فساد النظر ضرورةً أو نظراً؟

[8ج] ودعواهم[7] الضرورة مع مخالفة/ أكثر العقلاء بهتٌ لا سبيل إليه، ودعوى النظر ممن نفى جميع النظر متناقض؛ فإن نفي الكل يناقض إثبات بعض من الكل.

---

(1) أصل الكلمة من المصطلح السفسطة، وأصل هذا اللفظ من اليونانية سوفيسما Sofhisma وهو مشتق من لفظ سوفوس Sophos ومعناه الحكيم والحاذق. والسفسطة عند الفلاسفة من الحكمة المموّهة، وعند المنطقيين هي القياس المركب من الوهميات، والغرض منه تغليط الخصم وإسكاته... وتطلق على كل فلسفة ضعيفة الأساس متهافتة الميادين كفلسفة الريبيين الذين ينكرون الحسيات والبديهيات وغيرها، وتنقسم إلى ثلاث فرق: أولاها: اللاأدارية وهم القائلون بالتوقف في وجود كل شيء وعلمه، وثانيها: العنادية وهم الذين يعاندون ويدعون أنهم جازمون بأن لا موجود أصلا؛ كأن الحقائق عندهم سراب يحسبه الظمآن ماء وليس لها ثبوت، وثالثها: العندية وهم القائلون إن حقائق الأشياء تابعة للاعتقادات دون العكس، وقد كان ظهورها قبل الإسلام وهم يتفقون في نفي الحقائق، انظر: التبصير في الدين، ص: 149، المغني في أبواب التوحيد والعدل: 12/ 41، المعجم الفلسفي:1/ 660، كشاف اصطلاحات الفنون، ص: 173.

(2) المغني: 12/ 41، أصول الدين، ص: 32، التبصير، ص: 149، المعتمد في أصول الدين، ص: 20، المواقف، ص: 20_21 .

(3) أ.ب.د: البداية.

(4) ج: فهذا.

(5) د: ناقضوا.

(6) أ.ب.د: حصرهم.

(7) .أ: و دعوى.

قالوا: و[1] أنتم لا يمكنكم دعوى الضرورة في الصحة، ودعواكم صحة النظر بالنظر إثبات للشيء[2] بنفسه، [وإثبات الشيء بنفسه محال][3].

اعلم أنّ نظم هذا الكلام منهم نظم الأدلة، فإن قولهم: هذا إثبات الشيء بنفسه][4]، [وإثبات الشيء][5] بنفسه[6] محال[7]: كلام تضمّن مقدمتين، ومن أنكر النظر، كيف يصح منه الاستدلال بالمقدمات.

ثم قولهم: إثبات الشيء بنفسه محال: تمسُّك بلفظ مشترك، فإن إثبات الشيء بنفسه، بمعنى أن الشيء يثبت نفسه محال؛ إذ وجود الممكن [بذاته ممتنع][8]، وقد يقال: إثبات الشيء بنفسه بمعنى/ تعلق الشيء بنفسه، وهذا ليس بمحال؛ كالعلم يُعلَمُ/ به [9د][4ب] المعلوم، ويتعلق بنفسه، فيكون معلوما، وضرب له مثالا غير العلم كقول القائل: خبري كله صدق، فإنه يتعلق بكل مخبر عنه[9] ومن جملته نفسه. هذا تمام تقرير كلام[10] الإمام على التمام[11].

وأما أنا فأقول: إنه تدرك صحة النظر ضرورة[12].

---

(1) ساقط من: أ.ب.

(2) أ.ب: الشيء.

(3) د: وهو محال.

(4) ساقط من: ب.

(5) ساقط من: ب.ج.د.

(6) ساقط من: ب.

(7) ساقط من: ب.ج.د.

(8) ج: بنفسه محال.

(9) ساقط من: أ.ب.د.

(10) ساقط من: ج.

(11) الإرشاد، ص: 25-26.

(12) اختلف العلماء في طرق إدراك صحة النظر على قولين الأول: إنه ضروري، و اختاره طائفة منهم: الإمام الرازي، الثاني: أنه نظري، وقد قال به طائفة أخرى منهم إمام الحرمين الجويني، راجع: المواقف، ص: 23.

وقولهم: إن الضروري يشترك فيه العقلاء[1].

فأقول: أما الضروري الذي لا سبب له، فهو مشترك بين العقلاء، وما له سبب فإنما يشارك فيه من يشارك في السبب، كما إذا كان بين/ أيدينا جسم فيه حرارة أو نعومة أو خشونة فلمسناه فعرفنا[2] ما فيه من العرض، فلا يشارك [في ذلك][3] إلا من شارك في اللّمس، والنظر تعلم/ صحته بسبب[4] وهو: التجربة والامتحان. [5أ] [9ج]

فإن قالوا: جربناه فلم[5] يحصل لنا العلم فقد شاركناكم في السبب.

قلنا: هذا كلام عار عن التحصيل؛ فإن النظر ليس[6] كله يفضي إلى العلم، بل قد قسمناه إلى الصحيح والفاسد، والصحيح منه أقله، فلم تقض العادة بوقوع[7] اتفاق تجربة المجربين على شيء واحد، فهم جربوا ما لم نجربه.

والدّليل على صحة هذه الطريقة وأنّ صحة النظر لا تعرف بالنظر: أنا لوفرضنا ناظرا نظر في دليل يدل على حدوث[8] العالم مثلا فقط ولم ينظر في دليل غيره، فإذا[9] تم نظره في دليل الحدوث، أيعلم صحة نظره أم لا؟ فإذا[10] علم صحة / نظره، أفنظره[11] الذي نظره مُشْعرٌ بالحدوث أم لا؟ و[عند نظره][12] [10د]

(1) المواقف، ص: 23.
(2) ب.ج: فعلمنا.
(3) ج: فيه.
(4) د: سببه.
(5) أ: ولم.
(6) ساقط من: أ.
(7) ج: بوقوعه.
(8) أ.ب.د: حدث.
(9) ساقط من: ج.
(10) أ: وإذا.
(11) أ: أفينظره، ج.د: أينظره.
(12) أ: غيره، ب.ج: غير نظره.

لم يكن في الصورة المفروضة، فلم يبق إلا نظره، فلو كان هو الذي تضمن صحة النظر لكان الدليل المنظور فيه يُشعر بصحة النظر، ومعلوم أن دليل الحدوث ليس فيه تعرّض[1] للنظر ولا لصحته، ونتيجة كل دليل لابد و[2] أن تكون مفرداتها[3] في مقدّمتيه، فبطل أنّه عرف صحة النظر بالنظر، فلم يبق إلا أنه عرف ذلك بالتجربة والامتحان.

وقد التجأ إليه صاحب الكتاب حيث أورد سؤال المسترشد أنه ليس بقاطع بفساد النظر، فيطرد عليه التقسيم، فقال في جوابه: أُنظر، وأحاله على الطريق، وهو التجربة والامتحان[4]. على أن صاحب الكتاب إنما قال: «إنه[5] يثبت صحة النظر بواحد من جنسه لا إنه يثبت نفسه»[6]، وفيما ذكرناه إبطاله/ أيضا. [10ج]

هذا تمام الكلام [على][7] هذا الفصل.

ooooo

(1) أ: تعريض.
(2) الواو ساقطة من: أ.ب.د.
(3) ب.د: مفرداتنا.
(4) الإرشاد، ص: 26.
(5) ساقط من: ب.
(6) الإرشاد، ص: 26ـ27.
(7) د: في.

فصل:

[في مضادة النظر: العلم، والجهل، والشك][1]

قوله[2] ـ رضي الله عنه ـ: **«النظر يضادّ العلم بالمنظور فيه، ويضادّ الجهل به، والشك[3] فيه إلى آخره»[4]** ـ[5].

قلت: ما ذكره ـ رضي الله عنه ـ في مضادّة النظر العلم صحيح و[6]لا شك فيه؛ فإن العلم إذا حصل فالحاصل لا يبتغى كما ذكر[7].

وقد أُورد على هذا أنّ الناظر قد يعلم شيئا بدليل، ثم ينظر في دليل آخر، فهو إذن مبتغ للعلم الحاصل لكن بطريق آخر.

وهذا مزيف؛ فإن طلبه[8] في النظر الثاني العلم بوجه دلالة الدليل الثاني[9]، وهو ليس بحاصل[10].

---

(1) العنوان مقتبس من كتاب الإرشاد وهو من وضع الأستاذ أسعد تميم محقق الكتاب.

(2) ب.ج.د: قال الإمام.

(3) د: للشك.

(4) ج: الخ.

(5) الإرشاد، ص: 27.

(6) ساقط من: أ.ب.ج.

(7) قال أبو يعلى «والنظر مخالف للعلم»، وقد قسم الإيجي أضداد النظر إلى: عامة، وتشمل كل ضد للإدراك، وخاصة: وهي العلم بالمطلوب، والجهل المركب به؛ إذ صاحبهما لا يتمكن من النظر فيه. انظر: المواقف، ص: 28، والمعتمد في أصول الدين، ص: 23.

(8) ب.ج: طلبته.

(9) ساقط من: أ.ب.

(10) قال الإيجي: «فإن قلت فماذا تقول فيمن يعلم شيئا بدليل ثم ينظر فيه ثانيا ويطلب دليلا آخر؟ قلت: النظر ههنا في وجه دلالة الدليل الثاني وهو غير معلوم»، المواقف، ص: 28.

وأما الجهل فهو تصميم على المعتقد[1]، والمصمِّم يعتقد/ أنّه عالم[2]، إذ لو شعر بفساد عقده[3]، واحتمل عنده فساد عقده[4] أو أن عقده[5] ليس بعلم جزما[6] خرج عن تصميمه فلا شكّ في مضادة النظر له. [11د]

و[7] أما الشك فقد رأيت/ للقاضي في بعض كتبه[8] توقفا في مضادّة النظر الشك[9]. [6أ]

و[10] قال الإمام[11]: «وجه مضادته للشك أنه بغية للحق، والشك تردد بين معتقدين»[12].

يريد أن الشك لا بد أن يتعلق بمتعلقين، ومن نظر فقد أضرب عن أحدهما، فلا يتصور حقيقة الشك المتعلق بهما معه.

وقد قال القاضي: إنّ كل نظرين ضدّان لا يجتمعان[13].

---

(1) تعرض بدر الدين الزركشي لذكر معاني الجهل وأقسامه في كتابه: البحر المحيط: 1/ 100-102، والشيرازي في اللمع في أصول الفقه، ص: 4 فارجع إليهما.

(2) . أ.د: عام.

(3) د: غيره.

(4) د: غيره.

(5) د: غيره.

(6) الواو ساقطة من: أ.ج.د.

(7) ساقط من: ج.

(8) يقصد الباقلاني في كتابه :التقريب والإرشاد الصغير: 1/ 212.

(9) ساقط من: ج.

(10) ساقط من: أ.ب.د.

(11) الجويني.

(12) الإرشاد، ص: 27. وقد فصل الإمام بدر الدين الزركشي القول في معاني الشك في كتابه البحر المحيط: 1/ 107-113، وقال الإمام فخر الدين الرازي: «فالتردد بين الطرفين إن كان على السوية فهو الشك»، انظر: المحصول في علم أصول الفقه: ج1 ف1 ص10، وراجع أيضا: اللمع في أصول الفقه، ص: 4-5.

(13) الذي رواه الزركشي عن الباقلاني في تعريفه للشك هو قوله: «وقال القاضي أبو بكر: استواء معتقدين في نفس المستريب مع قطعه أنهما لا يجتمعان»، البحر المحيط: 1/ 107.

وقال الإمام: «يمتنع عادة اجتماع نظرين»: إما كونه ناظرا ويخطر بباله نقيض مطلوبه فليس يمتنع في العقل، وإن جرت العادة أن من استغرق بفكره[1] في أحد الأمرين أضرب عن الآخر فلا يقضي هذا بالتّضاد/ [11ج]، فليس فيما ذكر ما يقتضي مضادة النظر للشك، فلم يصح قوله: «إنه يضاد العلم وجملة أضداده».

OOOOO

(1) د. [فكره].

فصل:

[بالنظر يحصل العلم][1]

قال الإمام[2]: «**النظر الصحيح إذا تم على سداده[3]، ولم تعقبه آفة تنافي العلم، فيحصل العلم بالمنظور فيه على الاتصال بتصرّم[4] النظر[5]، إلى آخره**»[6].

قلت: ذكر في هذا الفصل أمرين:

أحدهما: أن النظر الصحيح إذا تمّ تضمن العلم[7] ـ[8].

والثاني: أنه نفى التولد والإيجاب[9].

---

(1) العنوان مقتبس من كتاب الإرشاد.

(2) ساقط من: أ.ب.د.

(3) ب: سداد.

(4) صرم الشيء قطعه والتصرم التقطع. الرازي، مختار الصحاح ص: 362، أحمد الزاوي، ترتيب القاموس المحيط على طريقة المصباح المنير وأساس البلاغة: 2/ 817.

(5) الإرشاد، ص: 27.

(6) ج: الخ، د: هـ.

(7) ساقط من: د.

(8) النظر الصحيح يفيد العلم عند الجمهور... وقال الإمام الفخر الرازي: قد يفيد العلم، وهو وإن سهل بيانه قل جدواه؛ إذ الجزئي لا يثبت إلا بالكلي، وقال الآمدي: كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه ضد للعلم كالموت والنوم مفيد له، وقال الباقلاني: إن قال قائل: ما الذي تعنون بصحة النظر؟ قيل له: نريد بذلك أنه متضمن للعلم بحال المنظور فيه وطريق إليه. التقريب والإرشاد الصغير: 1/ 213، وانظر: المواقف، ص: 25.

(9) بيانه أن فرق المسلمين اختلفت في كيفية إفادة النظر للعلم على ثلاثة مذاهب: الأول مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري أنه بالعادة بناء على أن جميع الممكنات مستندة إلى الله سبحانه ابتداء، وأنه ـ تعالى ـ قادر مختار، ولا علاقة بين الحوادث إلا إجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالإحراق عقيب مماسة النار والري بعد شرب الماء. الثاني مذهب المعتزلة أنه بالتولد، ومعنى التولد عندهم أن يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد والمفتاح، والنظر فعل للعبد واقع بمباشرته يتولد منه فعل آخر هو العلم. الثالث مذهب الحكماء أنه بسبب الإعداد فإن المبدأ العام الفيض، ويتوقف حصول الفيض على استعداد ==

[5ب] أمـا[1] **الأول** فقيّده بانتفاء الآفة [وأطلق القول في نفي الآفات][2]ـ[3]، / ولا يشترط نفي جميع الآفات وإنمـا يشترط نفي الآفات العامة، فإنّا لو شرطنا نفي كلّ ضدّ للعلـم [12د] للزم/ حصول العلم ضرورة؛ لأنّ[4] القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده[5]، ولم يبق لتضمّن النظر معنى.

فالمراد ـ إذن ـ أن تمام النظر ينافي وجـود الآفـات الخاصة، ولهـذا قـال: «**لا يُتصـور من النـاظر جهل بالمدلول عقيب تمام[6] النظر[7]**». والسـرّ فيه أن تمـام النظـر إذا اطلـع على وجـه الدليل، مع حضور المدلول بالبـال ارتـبط الـدّليل بالمـدلول فيلـزم حصـول العلم، فلا يصح وجود جهل ولا شـك ولا ضـد يتضـمن وجـوده[8] خطـور المـدلول بالبـال، وهذا المعنى قد أشار إليه في قولـه: «**ولا يتـأتى مـن النـاظر[9] جهـل بالمـدلول**

= خاص يستدعيـه، والاختلاف بحسب اختلاف اسـتعدادات القوابـل، فـالنظر يعـد الـذهن، والنتيجـة تفيض عليه وجوبا. انظـر: التقريـب والإرشـاد الصـغير: 1/ 211، المجـرد، ص: 33، المواقـف، ص: 27ـ28ـ31.

وقد جعل الزركشي هذه الأقوال أربعة بدلا من ثلاثة، فإلى جانب القول الأول المنسوب إلى أبي الحسـن، والقول الثاني المنسوب إلى المعتزلة ذكر قولا ثالثا رواه عن الرازي وهو كون النظـر يسـتلزم العلـم عقـلا بإيجاب ذاتي أي ذاته موجبة لذلك، والقول الرابع، وهو أن النظر يستلزم العلم بتضمن المقدمـات المنتجة بطريق اللزوم الذي لا بد منه لا يكون النظر علة ولا مولدا، وهو قول القاضي أبي بكر وإمـام الحـرمين. انظر: البحر المحيط: 1/ 67، والمعتمد في أصول الدين، ص: 23.

(1) ب: إنمـا.

(2) ساقط من: ج.

(3) المقصـود بالآفـات أضداد النظر، بيـان ذلك عند الحديـث عـن شروط النظـر الصـحيح، هـامش: 3، ص: 345.

(4) أ.ب.د: أن.

(5) د: غيره.

(6) ساقط من: أ.

(7) الإرشاد، ص: 27.

(8) ساقط من: ج. د.

(9) ب: النظر.

عقيب النظر مع ذكره[1] له»[2]، فأشار إلى أن ذكر المدلول مع تمام النظر المطّلع على وجه الدليل المرتبط به ينافي وجود الجهل، وكذلك ينافي الشكّ لهذا المعنى [والله أعلم][3].

أما الموت [والنوم والغفلة والغشية] كلها/ [لا يتضمن][4] وجودها خطور المدلول بالبال، فيصح أن توجد بعد تمام النظر [فدعت الحاجة إلى اشتراط نفيها في تضمّن العلم، لأن تمام][5] النظر لا ينافي وجودها، بخلاف ما تقدم مما يتضمن وجوده[6] خطور المدلول بالبال. [12ج]

فأحسِنْ تدبر ما نبهتك[7] عليه.

ثم اعلم أن معنى التضمّن: [اللزوم العقلي][8]ـ[9]، وإذا لزم بتصرم النظر حصول العلم وتعيّن ذلك حتما في/ العقل سمّيناه «**تضمّنا**». [7أ]

وقد وافقت[10] المعتزلة على معناه في تذكر النظر فإنه يتضمّن العلم ولا يولّده[11]، وإنما منعهم من القول بالتولّد فيه: أن معقوله إذا كان كسبيا كمعقوله إذا

(1) ذ: تذكره.

(2) الإرشاد، ص: 27.

(3) ما بين معقوفتين ساقط من: أ.ب.د.

(4) ب: لا يصح.

(5) ساقط من: ج.

(6) ساقط من: أ.

(7) د: نبهنا.

(8) ب: اللزومي العقلي.

(9) المعجم الفلسفي: 1/ 762ـ763، 2/ 283ـ284، كشاف اصطلاحات الفنون: 2/ 896ـ899.

(10) ساقط من: ج.

(11) قال القاضي عبد الجبار: «العلم الحاصل عند تذكر الأمور لا يكون متولدا»، وقال الإيجي: «واعلم أن تذكر النظر لا يولد العلم عندهم»، المغني في أبواب التوحيد والعدل: 12/ 86، المواقف: ص: 27، الإرشاد، ص: 27، وراجع: التقريب والإرشاد الصغير: 1/ 212.

[13د] كان ضروريا[1]،/ فلو[2] ولّد كسبيّةُ لولّدَ ضروريّه[3]، ويلزم منه التولّد في أفعاله، [وقد منع جماعة منهم التولّد في أفعاله][4]ـ[5]؛ لأن قادريته لما استحال أن تفعل[6] في الذات الموصوفة بها، فنسبتها إلى سائر الممكنات نسبة متساوية، فلا يكون بعضها مباشرا بالقادرية وبعضها بالتوسّط، بخلاف النظر، فإن النظر عندهم لا يصح أن يكون فعلاً لله ـ تعالى ـ[7]؛ إذ[8] قالوا: إن الناظر من فَعَل النظر كما قالوا:[9] إن المتكلم من فعل الكلام فلم يلزم فيه ما لزم في التذكر.

الأمر الثاني: في نفي الإيجاب[10] والتولد[11].

أما الإيجاب: فظاهر البطلان؛ فإن من حكم العلّة والمعلول أن يجتمعا ولا يفترقا، ومن حكم النظر والعلم التضادّ، والتنافي بينهما تناف في الأحكام.

---

(1) قال القاضي عبد الجبار: «ومثله شيخنا أبو هاشم من علم بعض الهيئات»، لقوم وأمارة لأهل ملة ثم شاهد من تزيّى به أن ذلك يدعوه إلى أن يظن فيه أنه منهم»، المغني في أبواب التوحيد والعدل: 12/ 86ـ87.

(2) د: فقد.

(3) أ.ب.ج: ضرورية.

(4) الذين منعوا القول بالتولد هم القاضي عبد الجبار وشيوخه أبو علي وأبو هاشم الجبائي. المغني في أبواب التوحيد والعدل: 12/ 77ـ86ـ87.

(5) ساقط من: ج.

(6) ساقط من: ب.ج.د.

(7) فرق المعتزلة بين تذكر النظر والنظر الواقع ابتداء فقالوا: إن العلم الحاصل من التذكر ضروري من فعل الله لأنه حاصل بدون قدرة، والحاصل من النظر حاصل بالتولد، فهو فعل المخلوق. قال الإيجي حكاية عنهم: «إنما قلنا بعدم توليد التذكر لعلة فارقة هي عدم مقدورية التذكر». المواقف: 27، المغنى في أبواب التوحيد والعدل: 12/ 6ـ7.

(8) ب: إذا.

(9) ساقط من: د.

(10) سبقت الإشارة إلى أن القائل باستلزام النظر العلم على طريق الإيجاب هو الإمام الفخر الرازي: المواقف، ص: 28، البحر المحيط: 1/ 67.

(11) القائلون بالتولد هم المعتزلة.

وأما إبطال التولد عنـدهم[1] فقـد أحـال الكـلام فيـه الإمـام عـلى إبطـال أصـله في «كتاب[2] القـدر»[3].

والتولد عندهم: «حدوث/ حادث عن سبب مقدور بالقدرة الحادثة». [13ج]

والحامل لهم على إثباته أنهم لما لم يمكنهم القول بمباشرة القدرة ما هو خارج عن محلها، كان ذلك مفعولا للقادرية بتوسط[4] ما في المحلّ، فكان المتولدات عندهم خارجة عن محل القدرة، [إلا العلم المتولد عن النظر، فإنه في محل القدرة][5]، فجاء عندهم على خلاف قاعدتهم في التّولّد.

والذي نذكره الآن متعلق بالنظر: إن النظر المتضمن للعلم جملة واحدة[6] ذات أجزاء لا تجتمع في آن واحد، فلا يصل الناظر إلى [الجزء الأخير][7] إلا بعد بطلان الأجزاء/ السابقة عليه[8]. والمولد[9] إما جملة (وهي لا تجتمع)، وإما[10] الجزء الأخير[11] على تجرده، (وهو باطل). [فإنا[12] لو جردنا النظر إليه لم يولد شيئا. وأما [14د]

---

(1) ساقط من: ب.
(2) ب.ج: باب، د: كتب.
(3) الإرشاد، ص: 206ـ209.
(4) ب: وسط.
(5) ساقط من: ج.
(6) ساقط من: أ.د.
(7) أ: الجزء الآخر، د: آخر الأجزاء.
(8) ساقط من: د.
(9) أ.ب.ج: والمولد.
(10) أ.ب.ج: أو.
(11) أ: الآخر.
(12) ب:فأما.

الجزء الأخير[1] مع تذكر الأجزاء السابقة عليه [2]][3]، فقد تقرر أن التذكر لا يولد، فامتنع توليد[4] النظر.

فإن قالوا: إذا لم يكن النظر مولدا فالتضمن الذي ذكرتموه غير معقول.

قلنا: عقلنا من معنى التضمن ما عقلتموه في التذكر[5]، وهو اللزوم العقلي، ومثله الإمام بالإرادة مع العلم، فإنهما متلازمان وأحدهما لا يقتضي ثبوت الآخر، ولو مثل بالأمور الإضافية التي لا يعقل العلم بها دون العلم بالمضاف إليه لم يكن به بأس، وإن النظر الصحيح يطلع على وجه الدليل[6]، وبين الدليل[7] والمدلول نسبة معقولة[8] لا يمكن أن يعلم أحدهما/ بدون الآخر. [8أ]

OOOOO

---

(1) أ: الآخر.

(2) ذهب القاضي أبو يعلى إلى أن كل جزء من النظر الصحيح يتضمن جزءا من العلم، وخالفه في ذلك الباقلاني والمعتزلة بإخبارهم أن كل جزء من النظر لا يتضمن جزءا من العلم بل لا يثمره إلا بعد استكماله، فإذا استوفى النظر حصل بعده العلم. قال الباقلاني: «وجوب حصول العلم لا محالة بعد إتمامه واستكماله». راجع: المعتمد في أصول الدين، ص: 243، والتقريب والإرشاد الصغير: 1/ 211، والبحر المحيط: 1/ 66.

(3) ساقط من: أ. د.

(4) تعرض القاضي عبد الجبار لرد هذه الشبهة في المغنى: 12/ 89-90.

(5) د: الذكر.

(6) الإرشاد، ص: 28.

(7) د: الدليلين.

(8) ب: معقولية.

فصل:

[النظر الصحيح والنظر الفاسد][1]

«النظر الصحيح يتضمن العلم ـ كما سبق ـ، والنظر الفاسد لا يتضمّن علما [ولا جهلا][2] ولا ضدّا من أضداد العلم[3] سواه»[4].

قلت: مقصود هذا الفصل بيان ما يحصل عقيب النظر الفاسد ليس بلازم[5] له في العقل، وإنّما هو على سبيل الوفاق[6].

و[7] قوله: «**ولا ضدّاً من أضداد العلم[8] سواه**»[9].

يريد/ سوى النظر؛ فإنه/ من أضداد العلوم[10]، وما سواه من أضداد العلوم فلا [6ب][14ج] يتضمنه النظر الفاسد عندنا[11]؛ وذلك أن جهة التضمن هو بين النظر الصحيح وبين الاطّلاع على وجه الدليل من اللزوم، وبين الدليل والمدلول ارتباط لا محالة، فيلزم أن

---

(1) العنوان مقتبس من كتاب الإرشاد.

(2) ساقط من: أ.ب.ج.

(3) أ.ج.د: العلوم.

(4) الإرشاد، ص: 28.

(5) د: بملازم.

(6) قال الباقلاني: «فإن قال قائل: أفتقولون إن النظر الفاسد يتضمن الجهل والشك كما يتضمن الصحيح منه العلم؟ قيل له لا. وقد اختلف الناس في طريقة إفادة العلم الفاسد لنتيجته التي هي الجهل بطرق:

1. أنه يفيده مطلقا وهو قول الرازي.

2. أنه لا يفيده مطلقا.

3. أن الفساد إن كان في المادة استلزمه وإلا فلا، هذا لمن جعل الترتيب بالمادة والصورة، ففساده بفسادها معا أوفساد أحدهما». التقريب والإرشاد الصغير: 1/ 212، المواقف، ص: 22ـ23.

(7) ساقط من: د.

(8) أ.ج: العلوم.

(9) الإرشاد، ص: 28.

(10) ب.ج: العلم.

(11) قال الزركشي: «فالنظر الفاسد، وفي الشبهة لا يقتضي الجهل ولا الشك ولا شيئا من أضداد العلم؛ لأن الدليل يتعلق بمدلوله، والشبهة لا تعلق لها بأضداد العلوم». البحر المحيط: 1/ 68.

[15د] يكون/ بين النظر الصحيح وبين العلم بالمدلول ارتباط عقلي[1]؛ وهو معنى اللزوم والتضمن، وهذا المعنى[2] غير ثابت في النظر الفاسد[3]؛ فإن النظر[4] الفاسد إما أن يكون قاصرا فلا[5] يعقبه شيء أصلا، وإما[6] أن يكون واقعا في شبهة، والشبهة[7] [لا وجه لها يتعلق بأمر ما.

والدليل على أن لا وجه لها أن القول][8] بثبوت وجه لها، يُلزم أن تخرج عن كونها شبهة.

وحقيقة الشبهة[9]: ما اشتبه على الناظر أمرها، فاعتقد فيها دلالة ولا دلالة فيها.

وقد رأينا حال الناظر فيها على ثلاث مراتب:

ـ فتارة يتعقب النظر منه فيها جهله.

ـ وتارة يسبق نظره في الدليل فينظر فيها فيعرف أنها شبهة، ولا يعرف وجه حلها ولا يخالجه ريب في معلومه.

---

(1) ساقط من أ.د.

(2) ساقط من د.

(3) لقد أثبت المحدثون أن النظر الفاسد ليس له وجه استلزام للجهل وإن كان قد يجلبه، بيانه أن النظر الصحيح إنما هو في مقدمات لها في نفس الأمر إلى المطلوب نسبة بسببها يستلزم العلم بالمطلوب، وليس للفاسد ذلك، فالنظر الصحيح يوقف على وجه دلالة الدليل لرابطة بينهما في نفس الأمر بخلاف الفاسد مع الجهل. انظر: المواقف، ص: 33.

(4) ساقط من: أ.د.

(5) ب.ج.د: لا.

(6) ساقط من: ج.

(7) أ.ب: فالشبهة.

(8) ساقط من: ج.

(9) «الشبهة: الالتباس، وأمور مشتبهة ومشبهة مشكلة يشبه بعضها بعضا». لسان العرب: 13/ 504 (مادة شبه)، كشاف اصطلاحات الفنون: 1/ 1005.

- وتارة ينظر في شبهة تناقضها فيغلب عليه الشك والحيرة لتعارض الشبهات لديه.

فإذا تعين[1] الأمر[2] المتعقب لها عُلم أنها تلازم شيئا عقلا. وعن هذا قال[3]: «**لو كانت الشبهة تتضمن جهلا لقادت العالم إلى الجهل**»[4]؛ إذ[5] العالم ينظر في الشبهة حسب نظر الجاهل، فيجهل هذا ولا يجهل هذا، فكان الحاصل من الجهل عقيبها إنما هو أمر وفاقيّ[6] لا يلزم عقلا.

وقد قال من شد[7] طرفا من كلام المنطقيين: إن اعتقاد المقدمتين يلزمه اعتقاد النتيجة؛ فإن التركيب المخصوص يلازمه الإنتاج ضرورة؛ لأنه ينتج بذاته[8]. وهذا مندفع/ بما أشرنا إليه؛ إذ وجدنا من سبق له العلم بالدليل لا يعقد النتيجة [9أ] الكاذبة/ إذا كانت معارضة للدليل مناقضة له، فلم يكن اللزوم لها حتما في كل حال [16د] كالعلم بوجه الدليل.

ثم الناظر في الشبهة المترتّبة[9] على حكم ترتيب المقدمات اعتقد أنّ فيها وسطا جامعا بين الطرفين، والوسط في نفسه غير جامع ولا ملازم لكل واحد من الطرفين، فلا تلاقي بينهما وبين / النتيجة. [15ج]

---

(1) د: ثم يتعين.
(2) ب: لأمر.
(3) ساقط من: ج.
(4) الإرشاد، ص: 29.
(5) أ.ج: إذا.
(6) ب.د: وقائي.
(7) ب: شر، ج: سر، أ: شذا.
(8) قال الإمام الرازي: هناك دليل مستلزم، ومدلول لازم، ودلالة هي نسبة بينهما متأخرة عنهما. انظر: المواقف، ص: 34.
(9) أ.ب: المرتبة.

واعلم أن الدلالة في المعاني التي هي مدلولات الألفاظ، فإذا كانت لا تترتب في
أنفسها فلا تتلاقى ولا تتلازم، فكيف يكون بين الشبهة وبين المدلول ارتباط؟ فلم يبق
إلاّ أن يقال: إن اعتقاد ملازمة الوسط للطرفين يلازمه اعتقاد لزوم الطرفين، وهو
معنى النتيجة[1].

وقد بيّنّا أن معنى[2] ذلك يلزمه فيها إذا كانت الملازمة معلومة، فإن[3] الاعتقاد
بثبوت[4] التلازم قد يعرى عن لزوم اعتقاد النتيجة إذا سبق العلم بالمدلول[5]
وبالدّليل[6].

فأحسن تأمل هذا الفصل.

---

(1) النتيجة ما ينتج من مقدمتين كقولك: كل إنسان حي، وكل حي نام، فنتيجة ما بين المقدمتين كل إنسان نام، ويسمى الردف أيضا، انظر: الخوارزمي، مفاتيح العلوم، ص: 171، ورسائل منطقية في الحدود والرسوم للفلاسفة العرب، ص:102.

(2) ساقط من: ب.ج.د.

(3) أ: وأن.

(4) أ.ب: ثبوت.

(5) ساقط من: أ.

(6) ساقط من: ب.د.

واعلم أن الدلالة في المعاني التي هي مدلولات الألفاظ، فإذا كانت لا تترتب في أنفسها فلا تتلاقى ولا تتلازم، فكيف يكون بين الشبهة وبين المدلول ارتباط؟ فلم يبق إلاّ أن يقال: إن اعتقاد ملازمة الوسط للطرفين يلازمه اعتقاد لزوم الطرفين، وهو معنى النتيجة[1].

وقد بيّنّا أن معنى[2] ذلك يلزمه فيها إذا كانت الملازمة معلومة، فإن[3] الاعتقاد بثبوت[4] التلازم قد يعرى عن لزوم اعتقاد النتيجة إذا سبق العلم بالمدلول[5] وبالدّليل[6].

فأحسن تأمل هذا الفصل.

---

(1) النتيجة ما ينتج من مقدمتين كقولك: كل إنسان حي، وكل حي نام، فنتيجة ما بين المقدمتين كل إنسان نام، ويسمى الردف أيضا، انظر: الخوارزمي، مفاتيح العلوم، ص: 171، ورسائل منطقية في الحدود والرسوم للفلاسفة العرب، ص:102.

(2) ساقط من: ب.ج.د.

(3) أ: وأن.

(4) أ.ب: ثبوت.

(5) ساقط من: أ.

(6) ساقط من: ب.د.

فصل :

[في الأدلـة][1]

[قال الإمـام][2]: «الأدلة هي: التي يُتوصّل بصحيح النظر فيها إلى علم مـا لم يُعلـم في مستقر العادة اضطرارا»[3] إلى آخره.

قلت[4]: اعلم أن[5] مـا يفضي إلى الظن[6] يسمى في اصطلاح الأصوليين أمارة [ولا يسمى دليلا[7]، وإنمـا يسـمى دلـيلا][8] مـا حصـل بـه العلـم[9]، وهـذا التخصـيص

(1) العنوان مقتبس من عمل محقق الإرشاد.

(2) ساقط من: د.

(3) الإرشاد، ص: 29، المجرد، ص: 286 التمهيد، ص: 33ـ34.

(4) ساقط من: د.

(5) أ.ب.ج: إنمـا.

(6) ب.د: النظر.

(7) «الأمارة من الأمر جمع أمرة و هي العلم الصغير / الأمارات الأعلام، و كـل علامـة تعـد فهـي أمـارة، وتقول هي أمـارة مـا بيني و بينك أي علامة» «معنى الدليل والدال كمعنى العليم والعالم في أنه مـأخوذ من الدلالة... الدلالة هي العلامة التي بها يدل الدال على المدلول عليه من إشارة أو أثر أو حكم مقـتض لحكم مقتضى... يوضع الدليل والدال في موضع الدلالة توسـعا لأجـل مـا بـين الـدال و الدلالـة مـن التعلق». فالدليل لغة هو المرشد والهادي، وهو في اصطلاح معظم المتكلمين مـا يوجب القطع كالدلالـة العقلية والخبر المتواتر والإجمـاع، وأمـا مـا يفيد الظن فهو عندهم أمـارة كخبر الواحد والقيـاس. لسـان العرب: 4/ 32 المجرد، ص: 286، التمهيد، ص: 33ـ34.

(8) ساقط من: ج.

(9) قال الباقلاني: «اعلموا وفقكم الله أن جميع مـا يستدل به على الأحكام على ضربين: فضـرب منهـا أدلـة يوصل صحيح النظر فيها إلى العلم بحقيقة المنظور فيه، و مـا هذه حاله موصوف بأنه دليل على قول جميع مثبتي النظر و باتفاق المتكلمين و الفقهاء، و قد دخل في ذلك جميع أدلة العقـول المتوصـل بهـا إلى العلـم بحقائق الأشياء وأحكامها و سائر القضايا العقلية، و دخل فيه جميع أدلة السمع الموجبة للقطـع وللعلـم من نصوص الكتاب والسنة... و إجمـاع السنة و المتواتر من الأخبار و أفعـال الرسـول ـ ﷺ ـ الواقعـة موقع البيان وكل طريق من طرق السمع يوصل النظر فيـه إلى العلـم بحكـم الشـرع دون غلبـة الظـن، والضـرب الثـاني أمـر يوصل النظر فيه إلى الظـن وغالب الظـن، ويوصـف هذا الضـرب بأنه أمـارة على
==

د] بالاصطلاح؛ ولو رجعنا إلى مقتضى اللسان[1] لصح أن تسمى الأمارة المفضية/ [إلى الظن][2] دليلا.

فإذا عرفت هذا، فاعلم أن ما يُعلم في العادة ضرورة لا يتلقى من الدليل؛ إذ قد بيّنا أن العلم يضاد النظر، وإنما يُتوصل بالنظر في الأدلة إلى علم ما لا يعلم في مستقر[3] العادة ضرورة[4].

واحترز بقوله: «في العادة» عما يجوز عقلا؛ فإنه يجوز أن تعلم النظريات ضرورة، وإنما انتفى العلم بها ضرورة بحكم العادة مع تجويز ذلك / في العقل. ج]

و[5] قوله: «**وهي تنقسم إلى العقلي والسمعي**»[6]:

= الحكم و يخص بهذه التسمية للفرق بينه وبين ما يؤدي النظر فيه إلى العلم و القطع، وهذا تواضع من الفقهاء والمتكلمين». التقريب والإرشاد الصغير: 1/ 221ـ222، اللمع في أصول الفقه، ص: 5، الإحكام في أصول الإحكام: 1/ 27، البحر المحيط: 1/ 51ـ54، وانظر أيضا: جمال الدين الأسنوي، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، ص: 487.

(1) ساقط من: ج.

(2) د: للظن.

(3) ساقط من: أ.د.

(4) قال الباقلاني: «وأن يكون نظرا في حكم وأمر غير معلوم للناظر بضرورة ولا دليل»، وبيانه أن يكون ما يطلبه الناظر غير معلوم له؛ لأنه إذا طلب المعلوم يكون من باب تحصيل الحاصل وفي ذلك عبث، انظر: التقريب والإرشاد الصغير: 1/ 217، المعتمد في أصول الدين، ص: 21، الإرشاد، ص: 29، البحر المحيط: 1/ 64.

(5) ساقط من: أ.ج.

(6) انقسم علماء الأمة في تحديدهم لأقسام الدليل إلى قسمين: قسم جعله ثلاثة أنواع: عقلي وسمعي ووصفي، وقسم جعله قسمين: عقلي ووصفي، فالعقلي هو ما دل على المطلوب بنفسه من غير احتياج إلى وضع كدلالة الحدوث على المحدوث، والسمعي هو اللفظي المسموع، وفي عرف الفقهاء هو الدليل الشرعي، أي الكتاب والسنة والإجماع والاستدلال، وأما عرف المتكلمين فإنهم إذا أطلقوا الدليل السمعي فلا يريدون به غير الكتاب والسنة والإجماع قاله الآمدي. أما الوضعي فهو ما دل بقضية المواطأة كدلالة الألفاظ على معانيها، ولعل من جعل الدليل قسمين كالإمام الباقلاني، قد أدخل السمعي ==

فيعني بالعقلي[1] ما استقل العقل بدرك الدلالة فيه، غير مستند إلى خبر مخبر[2].

و[3] قوله: «**وهو يدل بصفة لازمة هو في نفسه عليها**»[4]:

فيه دَخَل واقعٌ؛ فإن الدليل يكون وجودا ويكون عدما؛ كالاستدلال بعدم الشرط على عدم المشروط، والمقدمات السالبة في الدلالة غير منكرة[5]، ولا يصح أن يكون العدم صفة نفسية[6]ـ[7]، وقد ذكر ذلك في الفصل السابق فقال: «**إن الدليل لما دل بصفته النفسية**»[8]، و[9] هذه مسامحة في القول، وإنما العبارة المحررة أن يقال: هو[10]

= تحت الوصفي باعتبار أنه ألفاظ تدل على معانيها بالوضع، التقريب والإرشاد الصغير: 1/ 204ـ205، البحر المحيط: 1/ 54، الإرشاد، ص: 29.

(1) أ: بالعقل.

(2) راجع: المجرد، ص: 32، المواقف، ص: 39ـ40، التقريب والإرشاد الصغير: 1/ 204ـ205، البحر المحيط: 1/ 54.

(3) ساقط من: أ.

(4) الإرشاد، ص: 29، التمهيد، ص: 33ـ34، التقريب والإرشاد الصغير: 1/ 204ـ205، البحر المحيط: 1/ 54.

(5) المقدمة هي القضية تقدم في صنعة القياس. وقد قسم أرسطو المقدمة من حيث النوع إلى قسمين موجبة ونافية مثال الأول: الإنسان عادل، ومثال الثاني: الإنسان غير عادل. وقد لاحظ بعض المناطقة أن هذا الأمر يمكن أن يؤدي مع نفيها إلى أربعة أنواع من المقدمات. إلا أن هذه الأربعة تنقسم إلى نوعين موجبين ونوعين سالبين، وللأصوليين تقسيم آخر للمقدمات. انظر: المواقف، ص: 38، كشاف اصطلاحات الفنون: 2/ 1629ـ1631، خليل أحمد خليل، المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل، ص: 44ـ45، نظرية القياس الأرسطية، ص:17.

(6) يريد بذلك الرد على المعتزلة التي اعتبرت العدم شيئا في حالة عدمه، واعتبروا المعدومات قبل وجودها ذواتا وأعيانا وحقائق، ص: 53ـ54ـ57، المقالات، ص: 383، نهاية الإقدام، ص: 150ـ169، الإرشاد، ص: 52.

(7) أ.د: نفس.

(8) الإرشاد، ص: 28.

(9) أ.ب.ج: هذا.

(10) ساقط من: أ.

[7ب] ما دل بمعقوليته/ أومعلوميته[1] من[2] غير احتياج إلى وضع واضع ينصبّه دليلا، بخلاف دلالة الألفاظ[3]ـ[4].

وقوله ـ بعد ذلك ـ: «**الدليل السمعي هو ما استند إلى خبر صدق أو أمر يجب اتباعه**»[5]:

[فأكثر من رأيتُهُ][6] من علماء هذا الفن يفسر[7] تقسيمه هذا بأنه أشار إلى خبر [18د] متواتر أو إجماع/ قاطع[8]، فهو الأمر الواجب اتباعه.

[10أ] وعندي يحتمل تقسيمه هذا معنيين: /

أحدهما: أن ينبني على قول من قال إن النبي [ـ ﷺ ـ][9] مجتهد، فيجب اتباع اجتهاده[10]، فهو أمر يجب اتباعه لقول الله ـ تعالى ـ: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ

---

(1) ساقط من: د.

(2) ب.ج: عن.

(3) لدلالة الألفاظ على مدلولاتها ثلاثة وجوه: الأول دلالة المطابقة، (ومعناها أن يكون اللفظ الموضوع للمعنى المعين منطبقا على نفس المعنى الذي وضع بإزائه كدلالة لفظ البيت على مجموع الجدران والسقف). الثاني دلالة التضمن والالتزام فإن لم يدل اللفظ على المعنى هذه الدلالة الأولى فإما أن يدل على جزء من المعنى الذي وضع له أو على أمر خارجي عنه، فالأول هو المسمى دلالة التضمن؛ (لأن ذلك الجزء يتضمنه الكل، كدلالة البيت على الجدران)، وحده الثاني دلالة الالتزام (هو أن يدل اللفظ على أمر خارجي عن المسمى لا كالجزء منه كدلالة لفظ السقف على الجدار)، انظر: أبو الحديد المدائني، شرح البيان، ص: 87ـ88.

(4) ب: للألفاظ.

(5) الإرشاد، ص: 29.

(6) ج: [أكثر ما رأيت].

(7) د: يغير.

(8) قال الزركشي: «وأما عرف المتكلمين فإنهم إذا أطلقوا الدليل السمعي فلا يريدون به غير الكتاب والسنة والإجماع قاله الآمدي»، البحر المحيط: 1/ 54، الإحكام في أصول الأحكام: 1/ 207ـ208، التقريب والإرشاد الصغير: 1/ 221ـ222.

(9) ساقط من د.

(10) قال بذلك الإمام أحمد بن حنبل والقاضي أبو يوسف، ورفضه أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم، ==

الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾[1].

الثاني: أن يبنى ذلك على تردد الأصحاب في وجه دلالة[2] المعجزة، [فإن الأدلة][3] السمعية كلها تستند إلى المعجزة وتنبني عليها، وقد اختلف أصحابنا في وجه دلالة المعجزة:

فمنهم من قال: تدل على خبر الله بتصديقه، فهو خبر صدق[4].

ومنهم من قال: تدل على إنشاء الرسالة[5]، ويعنون[6] بذلك أنها تدل على أمر الله ـ تعالى ـ[7] له بالتبليغ فهو أمر يجب اتباعه.

ooooo

= وجوزه الشافعي بغير قطع، وبه قال بعض أصحابه والقاضي عبد الجبار وأبو الحسن البصري. انظر: الإحكام في أصول الأحكام: 4/ 172.

(1) الحشر / 7.

(2) المواقف، ص: 341.

(3) د: إن الدلالة.

(4) هذا اختيار الأشعري والإيجي والبغدادي والإسفراييني، انظر: أصول الدين، ص: 178ـ179،المواقف، ص: 341ـ342، البحر المحيط: 1/ 45ـ55، ابن تيمية، النبوات، ص: 338ـ340.

(5) هو اختيار الباقلاني، انظر: المواقف، ص: 342.

(6) د: ويفقون.

(7) ساقط من: د.

فصل :

[وجوب النظر شرعا][1]

قال: «**النظر الموصل إلى المعارف واجب [ومدرك وجوبه][2] السمع**[3]»[4].

[ج17] قلت[5]: «مضمون هذا الفصل/ أمران:

أحدهما: تعيين الشرع مدركا لوجوبه.

والثاني: قيام الدليل السمعي على تحقيق الوجوب.

أما **الأول**: فقد أحاله على قاعدة [التحسين والتقبيح][6]، وستأتي إن شاء الله[7] ـ تعالى ـ[8]، غير أنه أورد ههنا سؤالا يختص بالنظر، ونحن نورده ونتكلم عليه، ثم ننعطف على الأمر الثاني...[9].

---

(1) العنوان مقتبس من كتاب الإرشاد. أما قضية وجوب النظر شرعا فالمراد بها حكم النظر الموصل إلى الأحكام؛ كالنظر الموصل إلى معرفة الله، قال الباقلاني: «فإن قال قائل فما الدليل على وجوب النظر... قيل له الذي يدل على وجوبه السمع دون قضية العقل. وقد ثبت إيجاب الله ـ تعالى ـ علينا معرفته وشكره ووصفه بصفاته، وقد ثبت أن ذلك أجمع لا يُعلم ضرورة لاختلاف العقلاء فيه...فوجب أن يكون طريق العلم به الاستدلال... وهو لا يقع ويتم وجوده إلا عن نظر، فقد لزمنا ووجب علينا... فثبت وجوب النظر لوجوب ما لا يتم به إلا به». وقال الإيجي: «النظر في معرفة الله ـ تعالى ـ واجب إجماعا. واختُلف في طريق ثبوته: فهو عند أصحابنا السمع، وعند المعتزلة العقل. أما أصحابنا فلهم مسلكان: الأول: الاستدلال بالظواهر نحو قوله ـ تعالى ـ: ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [يونس: 101]، الثاني: وهو المعتمد، أن معرفة الله ـ تعالى ـ واجبة إجماعا، وهي لا تتم إلا بالنظر. وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»، التقريب والإرشاد الصغير: 1/ 215ـ216، المواقف، ص: 28ـ29.

(2) ما بين معقوفتين ساقط من: ج.

(3) ساقط من: ج.

(4) الإرشاد، ص: 29، وراجع: التقريب والإرشاد الصغير: 1/ 215، المجرد، ص: 285، المواقف، ص: 28ـ32.

(5) ساقط من: أ.ب.

(6) د: [التمييز والتشيح].

(7) الإرشاد، ص: 228ـ234.

(8) ساقط من: أ.

(9) ساقط من: ج.

قال الخصم[1]: إذا نفيتم إدراك الوجوب عقلا ففيه إبطال تحدي الأنبياء، [وانحسام احتجاجهم][2] على المدعوين؛ إذ المدعو[3] يقول: لا يجب عليّ شيء ما لم أنظر؛ إذ لا يثبت الشرع عندي بدون النظر، [ولا أنظر][4] ما لا يجب عليّ[5]. وهذا خلاصة السؤال.

وقد أورده بعضهم على وجه الدور[6].

وفي إيراد/ صاحب الكتاب عنهم مسامحة في القول؛ فإن نفس التحدي لا يبطل بتقرير هذه الشبهة؛ فإن التحدي عبارة عن الدعوى المؤيّدة بالخوارق للعادة على وجه يمتنع وقوع مثله من غير النبي [ـ عليه السلام ـ][7] في حكم الاعتياد[8]؛ إذ كان يبغي معارضة النبي، وهذه الحقيقة لا تبطل، وإنّما غاية السائل أن يقول: لا تظهر دلالة المعجزة، وعدم ظهورها غير تحقق ثبوتها في نفسها. [19د]

---

(1) وهم: فرقة المعتزلة، المغني في أبواب التوحيد والعدل: 12/ 172، وراجع: المجرد، 285 المواقف، ص: 28ـ32.

(2) ج: انقسام احتجاجهم، في الإرشاد: [وانحسام سبيل الاحتجاج]، ص: 229.

(3) الإرشاد، ص: 229، المغني: 12/ 329، المواقف، ص: 32.

(4) ساقط من: ج.

(5) ساقط من: أ.

(6) الدور في اللغة عود الشيء إلى ما كان عليه. والدور Cercle في المنطق علاقة بين حدين يمكن تعريف كل منهما بالآخر، أوعلاقة بين قضيتين يمكن استنتاج كل منهما من الأخرى، أوعلاقة بين شرطين يتوقف ثبوت أحدهما على ثبوت الآخر... وتنقسم إلى: دور علمي، ودور إضافي ومعيّ، ودور مساو. فالدور العلمي هو: توقف العلم بكل من المعلومين على العلم بالآخر، والدور الإضافي أوالمعي هو: تلازم الشيء في الوجود، بحيث لا يكون أحدهما إلا مع الآخر، والدور المساوي هو: توقف كل المتقابلين على الآخر. وإذا كان التوقف في كل واحد من الشيء بمرتبة واحدة كان الدور مصرحا كوقف (أ) و(ب) وبالعكس. والمثال منه تعريف الشمس بأنه كوكب نهاري ثم تعريف النهار بأنه زمان طلوع الشمس فوق الأفق، انظر: المعجم الفلسفي: 1/ 567، وكشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: 1/ 811.

(7) ساقط من: أ.د.

(8) د: الاعتبار.

واعلم أنه لا يتحقق إيراد هذا السؤال على جهة الدّور، فإنّ حقيقة الدّور: أن يتوقف الشيء على ما يتوقّف عليه الآخر[1]،/ وهو محال[2]، فينبغي أن يتوقف الوجوب على النظر، والنظر على الوجوب ليكون دوراً، وذلك غير ثابت ههنا؛ فإن النظر لا يتوقف في[3] ثبوته على الوجوب؛ إذ جاز أن ينظر وإن لم يجب عليه، واختيار المكلف أحد الجائزين[4] لا يوجب توقف ما جاز مفارقته للشيء عليه.

وأما أن يخصم[5] النبي[6] و[7] لا تظهر حجته مع كونه على الحق، فهذا لا يمتنع عقلا، إلا أن الله ـ تعالى ـ[8] أجرى عادته، وطرد سنته/ بتشوق النفوس على البحث عن عجائب الكائنات، وغرائب المصنوعات، فلا يكاد العقلاء أن يتواطؤوا على الإعراض عن النظر/ في المعجزة الخارقة للعادة.

ثم أجاب صاحب الكتاب بجوابين:

أحدهما[9] جدليّ: وهو أن هذا مشترك الإلزام، ومشترك الإلزام لا يلزم؛ فإن الخصم وإن قال بالوجوب عقلا[10] فليس ذلك بضرورة/ العقل؛ إذ لوكان ضروريا لما خلا عن العلم بوجوب النظر عاقل، فيتعين أن يجب بنظر عقلي، وامتناع المكلف من النظر المفضي إلى الواجب العقلي ـ على أصل الخصم ـ، كامتناعه من النظر المفضي إلى الواجب السمعي.

---

(1) ساقط من ج.
(2) د: محل.
(3) ساقط من: ج.
(4) د. الجانبين.
(5) ج: يخاصم.
(6) ب: إضافة: [ﷺ].
(7) ساقط من: ج.
(8) ساقط من: أ.
(9) ساقط من: ج.
(10) المقصود بهم المعتزلة كما سبق تحقيقه في ص: 354 هامش: 3. ولكونهم القائلين بوجوب النظر عقلا.

والجواب الثاني أن قال: لا نسلم أنه يتوقف الوجوب [على النظر؛ إذ الخطاب إذا بلغ المخاطب بتبليغ الرسول، فقد تحقق الوجوب][1] في نفسه، ولا يرتفع الخطاب بعدم علم المكلف به[2]، فإن بنينا على[3] تجويز تكليف ما لا يطاق، فلا إشكال، وإن اعتبرنا الإمكان، فيستدل على تمكن المكلف من العلم [لا نفس وجود العلم][4]، وهو متمكن من العلم؛ لأن الرسول يأتي بمعجزة تدل على صدقه وهو متمكن من النظر فيها، وهي دلالة قاطعة في نفسها، وتقصير المكلف في تركه النظر لا ينفي مخاطبته بما هو مقصر في تركه[5].

الأمر الثاني في طريق ثبوت وجوب النظر شرعا:

وقد استدل بعض الأصحاب[6] على وجوب/ النظر شرعا بالآيات الظاهرة والأخبار المتواترة، كقوله ـ تعالى ـ: ﴿قُلِ انظُرُوا مَاذَا[7] فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[8] وما يضاهيها[9] في الدلالة، وكقوله: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ﴾[10]، أمر بالعلم، والأمر بتحصيله[11] يشعر بوجوب النظر المتوصل به إلى العلم. [8ب]

---

(1) ساقط من: ب.ج.
(2) ساقط من: ج.
(3) ج: عن.
(4) ساقط من: ب.
(5) أ.ب: دركه.
(6) من الأشاعرة. وقد نسب الإيجي هذا الرأي إلى جميع الأشاعرة. انظر: المجرد، ص: 285، والمواقف، ص: 28ـ32.
(7) أ.ب.د: ما.
(8) يونس / 101.
(9) أ.ب.د: يضاهيهما.
(10) محمد / 20.
(11) ج: تحصيله.

والذي اختاره صاحب الكتاب أن المعرفة واجبة بالإجماع، ولا يُتوصل إليها إلا بالنظر، وما لا يُتوصل إلى الواجب إلا به/ [وهو فعل المكلف][1] فهو واجب[2]. [19ج]

وقد اختلف الناس في وجوب معرفة الباري/ ـ تعالى ـ[3] على الأعيان، فذهب قوم إلى أنها لا تجب ويُكتفى بالتقليد في أصول الاعتقاد، وادّعى كل واحد من الفريقين الإجماع على نقيض ما ادّعاه على مخالفه[4]، ولا بدّ من تقرير المذهبين وعند ذلك [21د]

---

(1) ساقط من: د.

(2) وقد روى الزركشي إجماع الأمة على هذا حيث قال: «قال ابن القشري بالإجماع لأن الإجماع قام على وجوب معرفة الله ولا تحصل إلا بالنظر وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب» البحر المحيط: 1/ 69، الإرشاد، ص: 31.

(3) ساقط من: أ.ج.

(4) قال الشيرازي: «التقليد قبول القول من غير دليل، والأحكام ضربان: عقلي وشرعي، فأما العقلي فلا يجوز فيه التقليد كمعرفة الصانع وصفاته، ومعرفة الرسول ـ ﷺ ـ... وحُكي عن أبي عبيد الله ابن الحسن العنبري أنه قال: «يجوز التقليد في أصول الدين»، وهذا خطأ لقول الله ـ تعالى ـ: ﴿بَلۡ قَالُوٓاْ إِنَّا وَجَدۡنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٖ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهۡتَدُونَ﴾ [الزخرف: 21] وأما الشرعي فضربان: ضرب يعلم ضرورة من دين الرسول ـ ﷺ ـ كالصلوات الخمس والزكوات.. فهذا لا يجوز التقليد فيه.. وضرب لا يعلم إلا بالنظر والاستدلال كفروع العبادات والمعاملات... فهذا يسوغ فيه التقليد». اللمع في أصول الفقه، ص: 125.

وتعميقا للبحث تساءل أصحاب هذا القول عن مصير المقلد فتكونت لديهم أجوبة متفرقة ودقيقة، قال البغدادي: قال أصحابنا: كل من اعتقد أركان الدين تقليدا من غير معرفة بأدلتها ننظر فيه، فإن اعتقد مع ذلك جواز ورود شبهة عليها وقال لا آمن أن يرد عليها من الشبه ما تفسدها فهذا غير مؤمن بالله ولا مطيع له بل هو كافر، وإن اعتقد الحق ولم يعرف دليله واعتقد مع ذلك أنه ليس في الشبه ما يفسد اعتقاده فهو الذي اختلف فيه أصحابنا؛ فمنهم من قال هو مؤمن وحكم الإسلام لازم، وهو مطيع لله... وإن كان عاصيا بتركه النظر والاستدلال... وإن مات على ذلك رجونا له الشفاعة وغفران معصيته برحمة الله، وإن عوقب على معصيته لم يكن عذابه مؤبدا وصارت عاقبة أمره الجنة بحمد الله ومنّه. هذا قول الشافعي ومالك والأوزاعي والثوري وأبي حنيفة وأحمد بن حنبل وأهل الظاهر، وبه قال المتقدمون من متكلمي أهل الحديث كعبد الله بن سعيد، والحارث المحاسبي وعبد العزيز المكي والحسين بن الفضل البجلي وابن عبد الله الكرابيسي وابن العباس القلانسي، وبه نقول. ومنهم من قال إن معتقد الحق قد خرج باعتقاده من الكفر... غير أنه لا يستحق اسم المؤمن إلا إذا عرف الحق في حدوث العالم وتوحيد صانعه... ببعض أدلته... وهذا اختيار الأشعري.

==

يلوح[1] الحق عند تمام الباحثين.

قال من ادعى الاكتفاء بالتقليد إجماعا[2]: قد ثبت من الأولين قبول كلمتي الشهادة من كل ناطق بهما، وإن كان من البُلْه والمغفلين، ولم يقل أحد ممن مضى لمن أسلم[3] من العوام: هل نظرت أوتبصرت بفكر صائب في الأدلة؟ بل جروْا في أحكام الدين على الاسترسال في قبول الإسلام من كل ناطق بالكلمتين كما أنبأهم رسول رب العالمين: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا [بحقها][4])[5]، ومعلوم أن أكثر القول يكون بناء على عقود تقليدية.

[12أ] نعم[6] لا ننكر أنه ينبغي أن يكون/ في كل قطر قائم بالحق يقيم الدليل ويوضح السبيل ويرد الشبهة ويدفع الشكوك، وذلك من فروض الكفايات لا مِراء فيه، ومن خالف فيه فليس من التحصيل في شيء.

أما إلزام كل واحد من المكلفين بحقيقة المعرفة التي لا يصل إليها إلا الغواصون في حقائق[7] العلوم، فمنكر يُعلم نفيه من علماء الأمة، ويتحقق من سيرتهم ما يناقضه قطعا/ فلا سبيل إلى التزامه. [24د]

= قال القاضي عبد الجبار: «اعلم أن القول به ـ أي التقليد ـ يؤدي إلى جحد الضرورة؛ لأن تقليد من يقول بقدم الأجسام ليس بأولى من تقليد من يقول بحدوثها، وكذلك القول في سائر المذاهب... وليس له أن يقول: أقلد للأكثر في ذلك، لأن المحق قد يكون واحدا والمبطل قد يكون جمعه، فيجب أن يعرف الحق بغير هذه الطريقة، الفريق الثاني أبطل الاستدلال واكتفى بالتقليد وقد مثله فرقة السمنية»، المغني في أبواب التوحيد والعدل: 12/ 123، وانظر: أصول الدين، ص: 254ـ255، الماتريدي، التوحيد، ص: 143، التبصير، ص: 149، ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل: 4/ 67ـ78.

(1) د: يقوم.

(2) ساقط من: ج.

(3) د: أقدم.

(4) بياض في: ج.

(5) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة: باب وجوب الزكاة، انظر: البخاري ضمن: فتح الباري: 3/ 262، رقم: 1399.

(6) ساقط من: ج.

(7) ساقط من: أ.

قال من ادعى وجوب المعرفة إجماعا[1]: قد ثبت من الأولين الأمر بها، وقد كان جماعة من أعيان الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ ينهون عن التقليد، ويحذرون[2] منه[3]. قال[4] ابن مسعود[5] [ـ رضي الله عنه ـ][6]: «لا تكن إِمَّعَةً، إن كفر الناس كفرت، وإن آمن الناس آمنت، ألا لا يوطِّنَنَّ أحدكم نفسه على ذلك»[7].

[20ج] وقال معاذ بن جبل[8] [ـ رضي الله عنه ـ][9]: «إنكم بين جدال منافق/ وزلة منافق/ وزلة عالم»[10]، ثم قال في العالم: «[أما العالم][11] فإن اهتدى فلا تقلدوه دينكم، وإن افتتن فلا تيأسوا منه، فإن المؤمن يفتتن ثم يتوب»[12].

---

(1) هو اختيار فرقة الأشاعرة والمعتزلة والماتريدية، وذهب ابن حزم إلى أنه اختيار جميع المسلمين حاشا السمنية، انظر: التوحيد، ص: 3، المجرد، ص: 252، المغني: 12/ 123، أصول الدين، ص: 254ـ256.

(2) ساقط من: ج ، د: يحزون.

(3) ساقط من: ج.

(4) ج: كان.

(5) هو عبد الله بن مسعود بن غافل بن حبيب الهذلي أبو عبد الرحمان صحابي من أكابرهم فضلا وعقلا وقربا من رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ، وهو من أهل مكة ومن السابقين إلى الإسلام، وأول من جهر بقراءة القرآن بمكة. كان خادم رسول الله الأمين، وصاحب سره، ورفيقه في حله وترحاله. ولي بعد وفاة النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ بيت مال الكوفة ثم قدم المدينة في ولاية عثمان فتوفي فيها سنة: 32هـ، انظر: الاستيعاب :3/ 987، الإصابة: 2/ 368، الأعلام: 4/ 137.

(6) ساقط من: أ.ب.د.

(7) البغوي في: شرح السنة:13/ 32، والمنذري: في الترغيب والترهيب: 3/ 341، والتبريزي في: مشكاة المصابيح، ص: 5129.

(8) هو معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس الأنصاري الخزرجي أبو عبد الرحمان صحابي جليل، كان أعلم الأمة بالحلال والحرام، وهو من الستة الذين جمعوا القرآن على عهد النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ... وآخى النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ بينه وبين جعفر بن أبي طالب. شهد العقبة مع الأنصار السبعين، وشهد بدرا وأحدا والخندق والمشاهد كلها مع رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ، وبعثه رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ بعد غزوة تبوك قاضيا ومرشدا لأهل اليمن... له: 157 حديثا، انظر: الطبقات الكبرى: 2/ 347ـ350، أسد الغابة: 4/ 376ـ378 ، الإصابة: 3/ 426.

(9) ساقط من: أ.ب.

(10) ابن حزم، الأحكام: 6/ 243.

(11) ساقط: من أ.

(12) الحديث السابق.

وقال علي [بن أبي طالب][1] [ـ رضي الله عنه][2] وكرم الله[3] وجهه ـ في[4] مخاطبته لكميل ابن زياد النَّخعِيُّ[5] «إن الناس ثلاثة: عالم، ومتعلم على سبيل النجاة[6]، وهمج رعاع أتباع كل ناعق، يميلون مع[7] كل ريح، لم يستضيئوا بنور العلم، ولم يلجوا منه إلى ركن وثيق»، فذمّ المقلدين، وقال في آخر هذه الوصية: «إن ههنا لعلما جما لو أصبت[8] له حملة، بلى[9] قد أصبت لَقِناً غير مامون، يستعمل الدين للدنيا، ويستظهر بحجج الله ـ تعالى ـ[10] على كتابه، أومنقادا[11] لأهل الحق لا بصيرة له، ينقدح الشك في قلبه بأول عارض من شبهة [ألا لاَ ذا ولا ذاك]»[12]ـ[13]. فقد ذمَّ من [انقاد للحق بغير][14] بصيرة.

ولم تزل هذه الأقاويل شائعة بين صَحْبِ الرسول ـ عليه السلام ـ من غير نكير. ونعلم أنه لوقال أحد/ في زمنهم عن شخص إنه غير عارف بالله، لحكموا أنه نسبه[15] إلى الكفر وبراءة من الدين. [23د]

---

(1) ساقط من: ب.ج.

(2) ساقط من: د.

(3) ساقط من: ب.ج.

(4) ساقط من: ب.

(5) هو كميل بن زياد بن نهيك النخعي، تابعي ثقة، من أصحاب علي بن أبي طالب، كان شريفا مطاعا في قومه، شهد صفين مع علي، وسكن الكوفة، وروى الحديث، قتله الحجاج صبرا. ابن حجر، الإصابة: 3/ 317، وتهذيب التهذيب: 8/ 447ـ448.

(6) أ: نحاة.

(7) د: من.

(8) ج: أجرح.

(9) أ: بلا، ب.ج: بل.

(10) ساقط من: أ.ب.ج.

(11) ب: أوعنقاد.

(12) ب.ج: لا ذا ولا ذاك.

(13) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 6/ 379، عبد الكريم القزويني، التدوين في أخبار قزوين: 3/ 209.

(14) ب: انقاد الحق من غير، أ: انقاد إلى الحق بغير.

(15) ب.ج: نسبة.

فأما ما ذكره الأولون من قبول كلمتي الشهادة من كل ألح؛ فلأنّها مظنّة العلم، والحكم في الظاهر يدار على المظان، وقد كان الكفرة يذبّون عن دينهم ويجدون حمية في تسفيه آبائهم وأسلافهم، فما رجعوا إلا بعد ظهور الحق، وقيام علم الصدق، وأين هذا مما نحن فيه، فإن المقصود خلاص العبد فيما بينه وبين الله - عز وجل -[1]، ولا بد أن يكون على بصيرة من أمره.

ولقد دعا رسول الله - ﷺ - جماعة من الأعراب فطالبوه[2] بالآية الدالة على صدقه، فأظهر لهم[3] ما قامت به الحجة عليهم. ولقد كانوا يفهمون الكلام العربي فهما وافيا بالمعاني، حاويا لمقاصد الخطاب، والكتاب العزيز/ مشتمل على الحجج [21ج] والبراهين، كثرته لا تحصى، فكيف/ يشتبه عليهم الأمر؟ وكيف لا تنتفي عنهم [13أ] الريبة ويتبصّرون[4] بحقيقة المعرفة؟ وقد أقام بينهم النبي - ﷺ -/ ثلاث عشرة [9ب] سنة من غير قتال يوضّح الأدلة، ويقيم الحجة إلى أن ظهر الحق ظهورا لم يبق فيه مراء لمتكلم إلاّ لمن يقصد المعاندة مع اشتمال قلبه على المعرفة.

قال القاضي [- رضي الله عنه -][5]: لا يصح الأمر بالتقليد؛ لأنّ المقلد إما أن يكون مكلّفا بتقليد من شاء فيلزم أن يكون الكفرة ممتثلين/ بخطاب[6] الإيمان[7]، [24د] أويؤمر المكلف بتقليد من يدعو إلى الحق، فكل[8] يدعي أن الحق معه، والأقوال متكافئة، أويقال قلد واحدا بعينه، وهو غير متعين ولا سبيل إلى الوصول إليه؛ لأن المحق[9] المعين إنما يعلم بقيام البرهان على صحة قوله.

---

(1) ساقط من: أ.د.

(2) ج: فطلبوه.

(3) ساقط من: د.

(4) ب: ويتبصرون، ج: ويبصرون.

(5) ساقط من: د.

(6) ب.د: بخلاف.

(7) ب: كل الايمان.

(8) د: فكل من.

(9) ب.ج.د: الحق.

وحقيقة التقليد قبول القول بغير حجة، ولا سبيل إلى الاطلاع على البرهان[1].

وإن قيل: يكلف بتقليد من غلب على ظنه أنه محق[2]، كما قلنا في الفروع يقلد من غلب على ظنه أنه أرجح[3]. فيلزم أن يكون كل من قلد مبتدعا أوكافرا إذا قلده[4] بناء على غلبة الظن ممتثلا، وهذا كله على خلاف الإجماع، والإيمان مأمور به إجماعا، وقد[5] امتنع أن يكون على سبيل [التقليد، فتعين أن يكون على سبيل][6] المعرفة والبصيرة، وهذا تمام كلام الفريقين على وجه الاختصار.

وبالله سبحانه[7] التوفيق [وهو الهادي إلى الطريق][8].

---

(1) راجع: الفصل في الملل والأهواء والنحل: 4/ 67، اللمع في أصول الدين، ص: 125، الإحكام في أصول الأحكام: 4/ 227.

(2) ج: حق.

(3) ب: راجح.

(4) أ: قلد.

(5) ساقط من: أ.ب.ج.

(6) ساقط من: ج.

(7) ساقط من: د.

(8) ساقط من: ب.د.

باب:
[في[1] حقيقة العلم]

قال: «العلم معرفة المعلوم على ما هو به»[2] إلى آخره.

قلت[3]: قد اختلف النظار في [العلم هل هو][4] مما يحد أم لا؟

فمنهم من منع [حدّه[5]؛ بناء على عدم الإحاطة بجنسه الأقرب؛ فإنا نعلم أن السواد لون ومعنى، فالمعنوية جنس أبعد، واللونية جنس أقرب، ولا يعلم في العلم إلا المعنوية، والجنس الذي نسبته إليه نسبة اللونية إلى السواد/ غير مفهوم. وهذا القائل يقول: الحد الحقيقي لا بد فيه من الجنس الأقرب والفصل. [25د]

ومنهم من[6] منع من حدّه بناء على عدم العبارة المشْعِرة بخاصيته[7]، والحد عند هذا عبارة عن الخاصية فقط/ . [22ج]

ومن الناس من مال[8] إلى حدّه، ولم يذكر سوى تبديل لفظ العلم بعبارة لفظ العلم أشهر منها.

ورام قوم درك حقيقته بطريق التقسيم[9]، وقالوا: تمييزه عن الشك والظن والجهل واضح، وإنما يشتبه بالعقائد التقليدية، ونحن نعم أنّا لو اعتقدنا شيئا

---

(1) ساقط من: ج.
(2) الإرشاد: ص: 33، وراجع: التقريب والإرشاد الصغير: 1/ 178ـ179، وكذا اللمع في أصول الدين، ص: 4، والمستصفى في علم الأصول: 1/ 24ـ27، والبحر المحيط: 1/ 77.
(3) بياض في: أ.
(4) أ: في أن العلم، د: هل العلم.
(5) نسب هذا القول إلى أبي الحسن البصري، وقد اختار الرازي أيضا عدم حده باعتبار أنه ضروري. انظر: المواقف، ص: 9، والبحر المحيط: 1/ 75ـ76، وكشاف اصطلاحات الفنون: 1/ 1220.
(6) ساقط من: ج.
(7) نسب هذا القول إلى الأصولين، البحر المحيط: 1/ 75.
(8) ظ.ج : قال.
(9) هذا مما روى عن الجويني والقشيري والغزالي، انظر: المواقف، ص: 9، البحر المحيط: 1/ 76، كشاف اصطلاحات الفنون: 2/ 1220.

وصممنا عليه تقليدا ثم عرفناه وتبصرنا[1] فيه، أنا نجد تفرقة ضرورية بين العقد والعلم، وهذا هو التحقيق؛ إذ[2] الإنسان يعلم نفسه وسائر المدركات[3]/ [14أ] والضروريات، وما يجده الإنسان من نفسه لا يستريب في حقيقته، فإن جُهلت العبارة عنه[4] بينت بتبديل عبارة أخرى.

ونحن الآن نذكر عبارات تضمنها الكتاب الذي تكلمنا عليه، وقد ذكر صاحب الكتاب لأصحابنا أربع عبارات[5]، وقال عن[6] واحدة منها: إنها أولاها[7] ـ[8]، ونحن نتكلم عليها بأسرها.

فالأولى[9]: ما ذكر أنها أولى وهي[10]:

قوله: «**العلم**[11] **معرفة المعلوم على ما هو به**»[12].

[وإنما قال: «المعلوم»؛ لأنها خاصية جُهلت؛ إذ من المعتزلة من قال العلم بالمستحيلات علم لا معلوم له[13]، فبين لك أنه لا بد أن يتعلق بالمعلوم.

وقوله: «**على ما هو به**»][14].

---

(1) ج: تصبرنا.

(2) أ: و.

(3) ب: المجكنات.

(4) ج: عند.

(5) و هذه العبارات هي: «1 ـ العلم معرفة على ما هو به 2 ـ العلم تبيين المعلوم على ما هو به 3 ـ و هي قول أبي الحسن «العلم ما أوجب كون محله عالما» 4 ـ هو تبيين المعلوم على ما هو به»، الإرشاد، ص: 3.

(6) د: لن.

(7) د: أولا.

(8) الإرشاد، ص: 33-34.

(9) أ.د: فالأول.

(10) ساقط من: د.

(11) الموجود بين معقوفتين ساقط من: ج.

(12) هذا اختيار الباقلاني ، انظر: التقريب والإرشاد الصغير: 1/ 174، المواقف، ص: 10.

(13) نسب هذا القول إلى الكعبي والجبائي وابنه أبي هاشم، أصول الدين، ص: 5، المواقف، ص: 147.

(14) ساقط من: ب.

ضرب من التأكيد.

وقد دخل[1] على هذا الحد بأمرين:

أحدهما: أن علم الباري لا يقال له معرفة[2].

والثاني: أن المعرفة لا تتعدّى إلى مفعولين بخلاف العلم، وهذا يدل على تفاوت اللفظين/ في الدلالة بحكم الوضع. [26د]

والذي نقوله: إن لفظ العلم أشهر من لفظ/ المعرفة. [23ج]

وقد انفصل القاضي عن السؤال الأول بأن قال: «علم الباري يسمى معرفة[3] بدليل قوله ـ عليه السلام ـ: (تعرف إلى الله في الرخاء يعرفك في الشدة)»[4] وهذا ضعيف؛ فإن الخطاب لم يسق لبيان لفظ[5] العلم، ولا أطلق لفظ المعرفة ههنا عليه، وإنما أراد ثمرة العلم، وهو الإقبال بالألطاف عليه، ولهذا لا يسمى الباري ـ تعالى ـ[6] عارفا.

---

(1) ج: خل.

(2) أجمع المتكلمون على أن الله ـ تعالى ـ لا يقال له عارف، ودفع الاستدلال بحديث: «تعرف إلى الله في الرخاء يعرفك في الشدة» بأنه لا يقطع به، وقد ذكر الزركشي أن الشيخ تقي الدين المقترح نقل فِي شَرحِ الإِرشاد عن القَاضِي أنه سُمِّي علم اللهّ معرِفة لهذا الحديث، ثمَ ضعَّفه بِأنَّ الخطاب لم يسق لبيان العلمِ. وحجة من روى هذا القول عن الباقلاَني عدم تمييزه بين حد العلم والمعرفة حيث قال: «وقد ثبت أن كل علم تعلق بمعلوم فإنه معرفة له، وكل معرفة لمعلوم فإنها علم به»، انظر: البحر المحيط: 1/ 78، كشاف اصطلاحات الفنون: 2/ 1584ـ1586.

(3) وموقف الباقلاني من العلم مفصل في كتابيه: التمهيد، ص: 25، والإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص: 3.

(4)رواه أبو القاسم بن بشران في أماليه عن أبي هريرة، ذكره الطبراني في: المعجم الكبير، حديث رقم: 11560، باب:عكرمة عن ابن عباس. والسيوطي في: الجامع الصغير، حديث رقم: 5272، وحكم الألباني بصحته في كتابه: «صحيح الجامع» حديث رقم 2961. وأورده المتقي الهندي في: كنز العمال، حديث رقم: 631،3221، 8661، 44165.

(5) ساقط من: أ.ب.ج.

(6) ساقط من: أ.ب.

العبارة الثانية: قول بعض الأصحاب: «العلم تبين المعلوم على ما هو به»[1].

ويرد عليها اعتراضان:

أحدهما: أن المعلوم مشتق من العلم، ومن جهِل العلم [جهِل المعلوم][2].

الثاني: ما ذكره صاحب الكتاب، من أنه يخرج عن علم الباري ـ تعالى ـ[3]، والحد لا بد أن يشمل كل ما يسمى علما، فيتناول القديم والحادث[4].

وأنا أقول: لا يصح أن يقول القائل تبينت أني موجود؛ فلفظ التبين يخرج منه العلوم الضرورية أيضا، وهذا بطلان/ الانعكاس ومن حُكم الحد أن يطرد وينعكس. [10ب]

والعبارة الثالثة: نقلت عن شيخنا[5] ـ رضي الله عنه ـ أنه قال: «العلم ما أوجب محله[6] كونه عالما»[7].

وهذا ترد عليه أسئلة.

الأول: أن أبا الحسن غير قائل[8] بالأحوال[9]، والعالِم[10] عند نفاة[11] الأحوال[12] هو من قام به العلم، فالعلم لا يوجب نفسه، وليست العالِمية أمرا زائدا على قيام العلم بالمحل ليكون/ موجبا. [27د]

---

(1) هذا مما نسب إلى أبي الحسن الأشعري في إحدى اختياراته، البحر المحيط: 1/ 78.

(2) ساقط من: أ.ب.د.

(3) أ.ب.ج.

(4) الإرشاد، ص: 33.

(5) أبي الحسن الأشعري.

(6) د: بمحله.

(7) المواقف، ص: الإرشاد، ص: 33، البحر المحيط: 1/ 78.

(8) د: قابل.

(9) المواقف، ص: 57، الإرشاد، ص: 92، نهاية الأقدام، ص: 131.

(10) ب.ج: العلم.

(11) ب: نقلت.

(12) الذين أثبتوا الحال هم إمام الحرمين والباقلاني من الأشاعرة، وأبو هاشم من المعتزلة. وقد نفاها غيرهم من المتكلمين، الإرشاد، ص: 92، نهاية الإقدام، ص: 131، المواقف ص: 57.

وإن بنى ذلك على القول بثبوت الحال الموجبة عن المعنى فلا يستقيم أيضا؛ لأن الحال لا تتميز باعتبار معقوليتها بأمر يرجع إليها؛ ـ إذ يلزم منه إثبات الحال للحال ـ، وإنما تتميز باعتبار معناها الموجب لها، فهو تعريف الشيء بما لا يعرّف إلا به، وهو غلط.

[24ج] الثاني: أن لفظ العالم مشتق من العلم، ومن جهل المشتق جهل/ ما يشتق منه.

[15أ] الثالث: أنه يُجري عروضه في/ كل ما يسأل المرء عنه، ولا يصح أن تكون عروض الحدود كلها واحدا. بيانه: أن المحدودات منها ما يحتاج في إدراكه وحدِّه إلى تأملٍ، ومنها ما لا يحتاج، ولوكان عروض الحدود كلها[1] واحدا لاستغنى بها[2] عن التأمل. والذي يحقق ذلك ويقرره أنه يصح صدور هذا الحد عن شخص لا يفهم الحقيقة، بل يكفي في صحة صدوره منه معرفة الاشتقاق، فمهما سُئل عن شيء اشتق له[3] اسم فاعل وحدّه به[4]، وإذا صح أن يصدر ممن[5] لا يَفهم فلا يُفهم.

العبارة الرابعة: قول بعض الأئمة[6]: «العلم ما صح ممن اتصف به إحكام الفعل وإتقانه»[7].

وهذا ترد عليه أسئلة[8].

الأول: أنه غير منعكس؛ إذ العلم بالمستحيلات والواجبات[9] لا يصح ممن اتصف به إحكام الفعل وإتقانه.

---

(1) ساقط من: ب.ج.د.
(2) أ.د: فيها.
(3) ب: انه.
(4) ج: وبه.
(5) ب.ج: فمن.
(6) هذا أيضا مما نسب إلى ابن فورك. انظر: المواقف، ص: 10.
(7) المواقف، ص: 10.
(8) ساقط من: ج.
(9) أ.د: الواجب.

الثاني: أن فيه تركيبا؛ فإن صحة الإحكام والإتقان إنما تحصل إذا وُجد العلم والقدرة والإرادة، فقد دخل فيه ما ليس منه. / [28د]

وليس هذا التركيب الذي يعنيه المنطقيون مشترطا في الحد، فإنهم يريدون تركيب الحد من الجنس والفصل[1]، والمراد بالتركيب في اصطلاح المتكلمين المحذور في الحد إنما هو دخول في ذات أخرى غير المحدودة[2]ـ[3] ـ كما ذكرناه ـ.

---

(1) لقد جوز الفلاسفة التركيب في الحدود، ومعنى ذلك تركيب الحد من الجنس والفصل، وذلك بطرق مختلفة:

1. مذهب أفلاطون أنه يتم بالتقسيم؛ وذلك «بأن تأخذ جنسا من أجناس المحدود وتقسمه بفصوله الذاتية له، ثم تنظر المحدود تحت أي فصل هو من تلك الفصول؟ فإذا وجدته ضممت ذلك الفصل إلى الجنس الذي كنت أخذته ثم تنظر فإن كان مساويا للمحدود فقد وجد جنس الحد وفصله وكمل الحد، وإن لم يكن مساويا له علمت أن ذلك الجنس والفصل إنما هو حد لجنس المحدود لا للمحدود، فتأخذ اسم ذلك الجنس بدل الحد المذكور وتقسمه أيضا إلى فصوله الذاتية ثم تنظر المحدود تحت أي فصل، فتأخذه وتقسمه إلى ما تقدم من الجنس والفصل ثم تنظر هل هو مسا ولفظا وحدا أم لا؟ فإن ساواه فقد تم الحد وإلا فعلت كما تقدم». 2. مذهب سقراط أنه يتم بالتركيب وهو أن تجمع الأوصاف التي تصح أن تحمل على الشيء المحدود كلها ثم تنظر ما فيها ذاتي وما فيها عرضي، فتطرح العرضي ثم ترجع إلى الذاتي فتأخذ منه المقول في جواب ما هو؟ فتجمعها كلها، ثم تطرح الأعم فالأعم حتى تنتهي إلى الجنس الأقرب، ثم ترجع إلى الفصول فتجمعها كلها أيضا ثم تطرح الأبعد حتى تنتهي الى الفصل القريب جدا وحينئذ فيكمل. وهذا ما نصره فلاسفة الإسلام أيضا، قال ابن سينا: «لكن الحد يقتنص بالتركيب»، وقال القرافي: «مادة الحد الأجناس والأنواع والفصول». 3. مذهب بقراطيس أنه يتم بالبرهان: أي الدليل وللعلماء عليه عدة اعتراضات؛ لأن أول تكوين الحد لا يحتاج إلى الدليل. قال ابن سينا: «واصطياد هذا البرهان عسر». انظر: البحر المحيط: 1/ 128ـ130، ابن سينا، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، ص: 114، رسائل منطقية غير الحدود الرسوم للفلاسفة العرب، ص: 158.

(2) وخلافا للفلاسفة منع المتكلمون التركيب في الحدود، وقد رُوى هذا عن الأشعري والجويني في حد الجسم أنه: الطويل العريض العميق، واختار الباقون... تركيب الحد من وصفين وأكثر. وقال ابن تيمية: «وإن كان للمتكلمين في الحد طريق آخر... يمنعون من التركيب الذي يوجبه المنطقيون». وذهب الشيخ المقترح إلى «أن هذا الاختلاف بين الفلاسفة والمتكلمين لا أصل له؛ إذ المراد بالتركيب عند المنطقيين المركب من جنس وفصل وهو صحيح في الحد، والتركيب الذي أراده الأصوليون هو تداخل الحقائق وهو مبطل للمحدود»، حكاه عنه الزركشي، البحر المحيط: 1/ 145ـ146، ابن تيمية، الرد على المنطقيين ص: 10.

(3) أ: الحدود.

السؤال الثالث: أن الإحكام والإتقان لازم خفي، العلم أشهر منه وأوضح؛ فإنه قائم بالحي يحسه من نفسه كما يحس آلامه[1] ولذّاته.

والمحققون يقولون: لا معنى للإحكام والإتقان، والشيء يُحكَمُ في نفسه بمعنى وقوعه على وفق العلم، وليس هذا اللفظ اسما لجوهر ولا لعرض مخصوص [من الأعراض، فلا معنى له][2].

[ج25] هذا جملة ما ذكر من حدود أصحابنا والكلام عليها./

و[3]أما المعتزلة فإن أوائلهم قالوا: «العلم اعتقاد الشيء على ما هو به»[4].

فأورد عليهم عقد المقلد فقالوا: «مع طمأنينة[5]ـ[6] النفس».

فقيل لهم: المقلدون مطمئنون إلى عقائدهم، ولو نُشروا بالمناشير لما أطاعوا[7].

فقالوا: «إذا وقع عن[8] ضرورة أو نظر»[9]. هذا ما انتهى إليه كلامهم.

والاعتراض على هذا الحد من أوجه:

الأول: أنه غير منعكس؛ لأن العلم بالمستحيلات علم، وليس بشيء اتفاقا.

---

(1) ج: ألم.
(2) ساقط من: ب.ج.
(3) ما بين معقوفقتين ساقط من: أ.د.
(4) هذا الرأي هو اختيار أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم. انظر: المغني: 12/ 13 أصول الدين، ص: 5 المواقف، ص: 10، الإرشاد، ص: 34، التقريب والإرشاد الصغير: 1/ 178، اللمع في أصول الفقه، ص: 4.
(5) الإرشاد: [توطين].
(6) الإرشاد، ص: 34، التقريب والإرشاد الصغير: 1/ 179ـ182، اللمع في أصول الفقه، ص: 4.
(7) أ. [كعوا].
(8) ساقط من: د والإرشاد.
(9) الإرشاد، ص: 34.

الثاني: أن لفظ المعية يستدعي أمرا زائدا، وهو تركيب في الحد[1].

الثالث: أن فيه تقسيما، وهو رجوع عن الحد[2].

وإنما لم يورد عليهم علم الباري ـ تعالى ـ[3] فإنه ليس بضروري ولا نظري لأنهم نافوه؛ وإذا قام عليهم الدليل على إثباته، لزم وروده على حدهم.

والله أعلم. / [29د]

(1) سبق تحقيق ذلك.

(2) الذين منعوا التركيب في الحد منعوا التقسيم، وأكثر الذين أجازوا التركيب أجازوا التقسيم فيه، انظر: البحر المحيط: 1/ 147.

(3) ساقط من: أ.ب.ج.

فصل :

[العلم قديم وحادث][1]

«العلم ينقسم إلى القديم والحادث:»[2] إلى آخره.

[16أ] اعلم أن هذا التقسيم ليس تقسيم تنويع؛ فإن قسمة التنويع هي القسمة/ بالأوصاف النفسية، والحدوث يرجع إلى سبق العدم[3]، والقدم[4] نفي هذه الإضافة.

ثم اعلم أن قولنا: «ضروري» يطلق على أربعة معان:

يقال ضروري لما[5] ليس بمقدور القدرة الحادثة، ونقيضه المقدور بها[6]، وهذا لا يختص بالعلم، بل يقال: هذه الحركة ضرورية، بمعنى أنها غير مقدورة.

الثاني: ما علم بغير دليل[7].

الثالث: ما علم من غير تقدم نظر.

وهذان مختصان بالعلوم.

---

(1) العنوان مقتبس من الإرشاد.

(2) الإرشاد، ص: 35. قال الشيرازي: «والعلم ضربان قديم ومحدث؛ فالقديم علم الله ـ عز وجل ـ وهو متعلق بجميع المعلومات ولا يوصف ذلك بأنه ضروري ولا مكتسب، والمحدث علم الخلق، وقد يكون ذلك ضروريا وقد يكون مكتسبا». انظر: التقريب والإرشاد الصغير: 1/ 183ـ187، التمهيد، ص: 26، اللمع في أصول الفقه، ص: 4، البحر المحيط: 1/ 83.

(3) قال الإيجي: «الحادث هو المسبوق بالعدم»، المواقف، ص: 76، أبو حامد الغزالي، قواعد العقائد، ص: 183، رسائل منطقية في الحدود والرسوم للفلاسفة العرب، ص: 186، مفاتيح العلوم، ص: 43.

(4) ب.ج: العدم.

(5) د: بما.

(6) وقد عرف هذا القسم من العلم الضروري بقولهم: «هو ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق»، المواقف، ص: 11، الإرشاد، ص: 35، الجويني: الشامل في أصول الدين، ص: 111.

(7) «الضروري... وقد يقال في مقابلة الاستدلالي، ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر ودليل». انظر: كشاف اصطلاحات الفنون: 2/ 1117.

الرابع: ما قارنه[1] ضرر أو حاجة[2]، وتسمى حالةُ[3] المخمصة[4]ـ[5] حالةً ضرورية.

وهذا المعنى الأخير هو المستحيل في حق علم الباري ـ تعالى ـ، وبه امتنع إطلاق لفظ الضروري عليه دون المعاني[6] الثلاثة السابقة عليه[7].

أما العلم[8] الحادث فمنه: ضروري، وبديهي، وكسبي[9].

---

(1) ج: ما قرنه، د: ما قدرته.

(2) قال الباقلاني: «وقد يوصف العلم... بأنه ضرورة على معنى أن العالم به محتاج إليه؛ لأن الضرورة في اللغة تكون بمعنى الحاجة، يدل على ذلك قولهم: فلان مضطر إلى تكفّف الناس، وسؤالهم يعنون: أنه محتاج إلى ذلك»، التمهيد، ص: 27، التقريب والإرشاد الصغير: 1/ 184ـ185، الإرشاد، ص: 35.

(3) ساقط من: ج.

(4) ب: المحتصرة.

(5) المخمصة: الجوع، وهو خلاء البطن من الطعام جوعا، والمخمصة المجاعة، وقد اعتبرت هذه الحالة عند الفقهاء من بين حالات الضرورات التي يباح فيها فعل المحظورات، قال الزركشي: ومن ثم أبيحت الميتة عند المخمصة، وقال الأستاذ وهبة الزحيلي بعد مناقشته للمقدار الجائز تناوله من المحظورات عند الضرورة، وذكر مذاهب الفقهاء فيها، قال: «وإن كانت المخمصة نادرة في وقت ما، فإن كانت المجاعة عامة مستمرة فلا خلاف بين العلماء في جواز الشبع من الميتة ونحوها من سائر المحظورات»، انظر: المنثور في القواعد: 2/ 317، الفقه الإسلامي وأدلته: 3/ 526ـ277، لسان العرب: 7/ 29ـ31 مادة خمص.

(6) ساقط من: ب.ج.

(7) ساقط من: ب.ج.

(8) ساقط من: ج.

(9) الذي عليه جمهور العلماء أن العلم ينقسم إلى قسمين: ضروري و كسبي، قال الشيرازي: «والمحدث علم الخلق، و قد يكون ذلك ضروريا، و قد يكون مكتسبا، فالضروري كل علم لزم المخلوق... والمكتسب كل علم يقع على نظر و استدلال». وقال الباقلاني: «علوم المخلوقين... قسمان... منها علم ضرورة، والثاني:... علم نظر و استدلال». وذهب الجويني إلى تقسيم العلم إلى ثلاثة أقسام: ضروري وبديهي وكسبي، و اعتبر الإيجي العلم البديهي أخص من العلم الضروري حيث قال: « والبديهي ما يثبته مجرد العقل فهو أخص. والتصديق يشمل الضروري و الكسبي بدون خلاف، أما التصور فقد اختلف فيه فقيل: ليس بكسبي، وهو قول الإمام الفخر الرازي، و اختار الجمهور أن كلا من التصور والتصديق ينقسم إلى الكسبي والضروري. و مجمل أقوال الناس في المسألة هي: 1. أن العلوم كلها ضرورية، ==

[11ب] قال[1]: «**وقد يسمى الضروري باسم البديهي،/ والبديهي باسم الضروري**»[2].

[26ج] ولفظ البديهي/ أيضا يمتنع إطلاقه على العلم القديم؛ لأنه يشعر بالحدوث؛ إذ يقال: بَدَهَ النفس الأمر، إذا أتاها بغتة بغير سابقة شعور بمقدمات تغلب على الظن وجوده[3].

قوله: «ومن حكم الضروري: أن يتوالى في مستقر العادة، ولا يتأتى الانفكاك عنه، ولا التشكك فيه»[4].

= 2. أنها كلها كسبية، 3. بعضها ضروري وبعضها كسبي، و قد قال الزركشي عن هذا الاختلاف: و هذا هو الصحيح، 4. المتعلق بذات الله وبالاعتقادات الصحيحة ضروري، وغيره لا يمتنع أن يكون كسبيا، 5. التصورات الضرورية والتصديقات منقسمة، وهو قول الرازي. وتتميما لما سبق اتفق الأشاعرة على أن ما كان نظريا يجوز أن يقع ضروريا، وهل يجوز للكسبي أن يتم من غير نظر؟ أجازه أبو إسحاق الإسفرايني و منعه الجمهور، و هل يجوز للضروري أن يقع نظريا؟ فيه ثلاثة أقوال: الجواز، و هو قول القاضي و بعض المتكلمين، المنع، و عليه آخرون، الثالث، وهو رأي الجويني، و قول آخر للباقلاني: إن ما كان ضروريا لا يتم العقل إلا به يمتنع أن يقع نظريا و ما ليس كذلك يجوز. انظر: التمهيد، ص: 26، التقريب و الإرشاد الصغير: 1/ 183-187، اللمع في أصول الفقه، ص: 7، الإرشاد، ص: 35، المواقف، ص: 11-12، 146-147، البحر المحيط: 1/ 83-87.

(1) د: فالأول.

(2) لقد قسم الجويني العلوم ثلاثة أقسام: ضروري وبديهي وكسبي فجعل البديهي كالضروري، إلا أنه يختلف عليه في كون البديهي لا يقترن بضرر أوحاجة، وذهب الإيجي إلى أن البديهي ما يثبته مجرد العقل، فهو أخص من الضروري. واستعمل الزركشي لفظ البديهي مكان الضروري بدون قيد أوشرط حيث قال: «والجمهور على أن كل واحد من التصور والتصديق ينقسم إلى الكسبي والبديهي»، الإرشاد، ص: 35، المواقف، ص: 11، البحر المحيط: 1/ 84.

(3) البَدْهُ والبُدْهُ والبديهة والبُداهة: أول كل شيء وما يفجأ منه... البَده أن تستقبل الإنسان بأمر مفاجأ والاسم البديهة في أول ما يفاجأ به وبدَهَهُ بالامر استقبله به... بدهه بالأمر يبْدَهُهُ بدْهاً وبادَهَهُ مُبادَهَةً وبداها فاجأه وتقول بادهني مبادهة أي باغتني مباغتة... وفلان صاحب بديهة يصيب الرأي في أول ما يفاجأُ به... بدّه الرجل إذا أجاب جوابا سديدا على البديهة، لسان العرب: 13/ 475 (مادة بده).

(4) الإرشاد: ص: 35.

قلت[1]: فهذا كلام يحتاج فيه[2] إلى تقييد في «التوالي» و«عدم الانفكاك»؛ وهو أن يقال مع/ ذكر المعلوم، فإنه بمجرد حضوره بالبال يعلم عادة، وإن لم يقيد فحالة[3] الغفلة والنوم فقد انفك [عنه، أما][4] «التشكك فيه» فلا يحتاج إلى تقييد؛ إذ الشك لا يجامع الغفلة والنوم[5]. [30د]

وقوله: «**والعلم الكسبي هو المقدور بالقدرة الحادثة**»[6].

فهذا معنى كل كسبي[7] عنده أنه متعلق القدرة الحادثة.

وقد اختلف النظار[8] في صحة كونه مكتسبا من غير تقدم نظر، فقال قوم: إنه لا يجوز[9]، واختار صاحب الكتاب فيه أنه يجوز، وهو الحق[10]، وإنما العادة أن كل علم كسبي نظري.

---

(1) ساقط من: أ.
(2) ساقط من: ج.
(3) أ. ب. بحالة.
(4) ج: عند ان.
(5) قال الإيجي: «فالضروري هو الذي يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد إلى الانفكاك عنه سبيلا، وأورد عليه جواز زواله بأضداده كالنوم والغفلة، وأنه قد يفقد قبل الحس والوجدان ولا يرد؛ إذ عبارته مشعرة بالقدرة». وقال الباقلاني: «علم يلزم نفس المخلوق لزوما لا يمكنه معه الخروج عنه ولا الانفكاك منه ولا يتهيأ له الشك في متعلقه ولا الارتياب به»، التمهيد، ص: 26، التقريب والإرشاد الصغير: 1/ 184، المواقف، ص: 11.
(6) الإرشاد، ص: 35.
(7) ب.د: كسب.
(8) ب.ج.د: الناظر.
(9) هذا اختيار كافة المعتزلة والباقلاني والإيجي، وذهب الزركشي إلى أنه مذهب جمهور الأشاعرة، حيث قال: «ثم إن الأستاذ ـ أبا إسحاق الإسفراييني ـ انفرد بقول لم يتابع عليه، فقال: يجوز فرض العلم النظري مقدورا للعبد على رأي الجمهور من غير تقدم نظر عليه، فيكون العلم في حق من اقتدر عليه ولم ينظر كالحركات والسكنات الواقعة على موجب إيثار المتصف بها وهذا غير سديد»، وقال في موضع آخر: «واختلفوا هل يقع مقدورا مكتسبا من غير نظر؟ فاختاره الأستاذ أبو إسحاق ومنعه الجمهور»، التمهيد ص: 27، التقريب والإرشاد الصغير 1/ 185، الشامل ص: 111، المواقف ص: 11، البحر المحيط 1/ 85ـ87، ثم راجع أيضا: المغني في أبواب التوحيد والعدل 12/ 67.
(10) قال الجويني: «وفي المقدور إحداث علم وإحداث القدرة عليه من غير تقديم نظر، ولكن العادة مستمرة على أن كل علم كسبي نظري»، الإرشاد، ص: 35، وهذا الموقف للجويني يخالف ما ذهب إليه ==

ويجوز في العقل إحداث علم وإحداث[1] قدرة عليه من غير تقدم ونظر، والدليل على الجواز هو أن الجوهر القابل[2] للعلم إنما يقبله لنفسه، وكذلك إنما يقبل القدرة لنفسه، وتقدم النظر لا يصح أن يكون شرطا للقدرة؛ لأن القدرة مقارنة للعلم، ولا يصح أن يكون شرط الشيء ما لا يوجد إلا عند عدمه؛ فإن النظر يضاد العلم كما سبق.

وأما عدم اشتراط النظر في العلم فلوقوع الاتفاق على أن العلم النظري يجوز أن يقع ضروريا، فقد صح أن الحق: جواز أن يكون كسبيا وإن لم يتقدمه[3] نظر.

ooooo

= في كتابه الشامل، ص: 113-114، حيث قال: «فإنه لو ساغ تقدير علم بلا نظر سابق مع كون العلم مكتسبا ساغ تقدير نظر بلا علم لاحق مع التذكير وانتفاء الآفات».

(1) ساقط من: أ.ج.د.

(2) ساقط من: ب.

(3) ب. د: يتقدم.

فصل:

[العلوم وأضدادها][1]

قال: «للعلوم أضداد تخصها، وأضدادٌ تُضادها وتُضاد غيرها»[2].

قلت: لا يتقرر لي[3] أن للعلم ضدا خاصا بـه؛ فـإن مـا عـداه مـن الجهـل والشـك والظن/ يضاد العلم، ويضاد الأضداد[4] العامة المذكورة[5]، نعم بعضها أخص في باب التضاد [والله أعلم][6]. [27ج]

قوله في الشك: «إنه تردد بين[7] معتقدَيْن»[8].

قد سبق أنه يريد بـه[9] أنه لا بـد أن/ يتعلـق بمتعلقـيْن؛ فإنـه اسـترابة، وحكمهـا أن تكون في أمريْن، ولا يصح أن يتعلق الشك بأكثر[10] من أمرين. [17أ]

ولوكانت القسمة محصورة في ثلاثة أقسام فيصح وجود شكين: أحدهمـا: في أمرين، والثاني: في ثبوت الثالث ونفيه.

---

(1) العنوان مقتبس من كتاب «الإرشاد».

(2) لقد قسم الجويني أضداد العلم إلى خاصة وعامة: «فأمـا أضـداد الخاصـة فمنهـا الجهـل... والشـك... والظن... والأضداد العامة كالموت والنوم والغفلة والغشية فهذه المعـاني تضـاد العلـوم وتضـاد الإرادة وتضاد أضدادها»، الإرشاد، ص: 35ـ36.

(3) أ.ب.د: تقرر لى.

(4) ب: الاضاد.

(5) ساقط من: أ.ج.د.

(6) ساقط من: د.

(7) ب.د: فميز.

(8) الإرشاد، ص: 35.

(9) ساقط من: د.

(10) ج: أكثر.

والبرهان على ذلك: أنه لو جاز وجود الشك متعلّقا بثلاثة مع أنه يجوز وجود شك يتعلق باثنين من الثلاثة ضرورة، لكان هذان الشكان إما متماثليْن أومختلفيْن، فإن كانا مثلين فهو محال؛ لأن من صفة نفس[1] أحدهما أن يتعلق باثنين، ومن صفة نفس الآخر أن يتعلق بالثلاثة، وذلك يؤذن بالاختلاف لا محالة. ومحال أن يكونا مختلفيْن؛ لأن المختلفيْن إما أن يتضادا أولا، ولا يصح تضادهما؛ إذ لا يوجب أحدهما عكس ما يوجبه[2] الآخر، ولا يصح أن يكونا مختلفين غير متضادين؛ لجواز وجود أحدهما بدون الآخر، فيجامع أحدهما ضد الآخر، فيكون عالما شاكا بشيء واحد، وذلك محال.

ooooo

(1) ب.د: نفى وساقط من ج.

(2) أ: يوجب.

فصل:

[العقل بعض العلوم الضرورية][1]

اختلف أصحابنا[2] في حقيقة العقل:

فذهب المحاسبي[3] [- رحمه الله -][4] [إلى «أنه][5] غريزة يتأتى بها درك المعقولات[6]»[7]/ وإليه ذهب الإمام في الآخر[8]. [31د]

وصار جماعة من أصحابنا[9] منهم القاضي إلى أنه: «بعض العلوم الضرورية»[10].

ونذكر مسلك الفريقين.

---

(1) قال أسعد تميم محقق كتاب «الإرشاد»: «العقل علوم ضرورية والصواب أن يقول العقل بعض العلوم الضرورية؛ لأن معنى العقل عند الجويني هو بعض العلوم الضرورية وليس كل العلوم الضرورية قال إمام الحرمين: وليس العقل جملة العلوم الضرورية؛ فإن الضرير ومن لا يدرك يتصف بالعقل مع انتفاء علوم ضرورية عنه، فاستبان بذلك أن العقل بعض من العلوم الضرورية وليس كلها»، الإرشاد، ص: 36 ـ37. وقال الزركشي: «وإنما قلنا بعضها؛ لأنه لوكان جميعها، لوجب أن يكون الفاقد للعلم بالمدركات لعدم الإدراك المتعلق بها غير عاقل، فثبت أنه بعض العلوم الضرورية، وذلك نحو العلم باستحالة اجتماع الضدين، والعلم بأن المعلوم لا يخرج عن أن يكون موجودا أو معدوما...»، البحر المحيط: 1/ 118.

(2)الأشاعرة، وقد ذهب الإمام الغزالي إلى أن «محاولة حد العقل بحد واحد هو هوس»، المستصفى: 1/ 23.

(3) تقدم التعريف به في قسم الدراسة.

(4) ساقط من: د.

(5) ساقط من: ج.

(6) ب.ج: العلوم.

(7) الحارث المحاسبي، العقل وفهم القرآن، ص: 205: 1/ 101، البحر المحيط: 1/ 117ـ118.

(8) يقصد: الجويني في كتاب: البرهان في أصول الفقه: 1/ 112.

(9) هذا اختيار الباقلاني والغزالي، وقد نسبه الإيجي إلى الأشعري أيضا خلافا لما روي عنه من أن العقل هو العلم. التقريب والإرشاد الصغير: 1/ 195، المعتمد في أصول الدين، ص: 101ـ102، المستصفى: 1/ 23، المواقف، ص: 146، البحر المحيط: 1/ 118.

(10) التقريب والإرشاد الصغير: 1/ 195، البحر المحيط: 1/ 118، المواقف، ص: 146، الإرشاد، ص: 37.

قال القاضي[1] [- رحمه الله -][2]: العقل إما أن يكون جوهرا أو عرضا[3].

[32د] و[4]الأولى [في التقسيم][5] أن نقول: العقل إما أن يكون في محل، أولا يكون/ في محل.

فإن كان مستغنيا عن محل، امتنع عوْد حكمه إلى بعض الجواهر دون بعض [28ج] مع/ التجانس والتماثل[6].

فيلزم أن يكون في محل، وذلك المحل لا بد أن يكون من الجواهر؛ لضرورة الاتصاف، فهو إذن عرَض.

وهذا العرض [إما أن][7] يماثل العلوم أولا.

ومن المحال مماثلته جميعها لاختلافها، وإن ماثل بعضها، فمثل العلم علم لا محالة، وإن خالفها فمن المحال أن يضادها أو يضاد شيئا منها؛ للزوم استحالة الاجتماع في كل ضدين، ومن المحال ألا يضادها؛ لأنه [ـ لو لم يضادها ـ][8] إما أن يكون أحدهما شرطا في الآخر أولا:

فإن لم يكن، جاز وجود كل واحد منهما بدون الآخر، وهو محال.

وإن كان فلا يخلو إما أن يكون العقل شرطا في العلم أو[9] العلم شرطا في العقل:

---

(1) المقصود: القاضي الباقلاني.
(2) ساقط من: د.
(3) التقريب والإرشاد الصغير: 1/ 195ـ196.
(4) ساقط من: ج.
(5) ساقط من: ج.
(6) ب: التماثيل.
(7) ب: إنما.
(8) ساقط من: أ.ج.د.
(9) ب.ج.د : و.

فإن كان الأول: جاز وجود العقل ولا علم، ويلزم منه وجود[1] عاقل/ و[2]شاك في وجود[3] نفسه، وهو محال. [12ب]

وإن كان الثاني لزم[4] وجود العلوم كلها ـ الضرورية والاستدلالية ـ بدون العقل وهو محال.

قال: فيلزم من هذا الدليل أنه من العلوم الضرورية[5]، وامتنع أن يكون [من العلوم النظرية؛ لأن النظر مشروط/ بالعقل، وامتنع أن يكون][6] كل العلوم الضرورية؛ لأن منها ما يتصف به من ليس بعاقل، ومنها ما يخلو عنه العاقل. [18أ]

فإذن هو علم ضروري لا يخلو عنه عاقل، ولا يتصف به من ليس بعاقل، وهو العلم الضروري بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات[7].

فهذا طرد[8] طريقة القاضي على تمامها/ وكمالها. [33د]

والاعتراض عليه أنه: مخالف، [غير ضروري][9]، وأن العقل شرط العلم.

وقوله: «يلزم منه [محال، وهو]:[10] جواز وجود العقل بدون العلم مسلّم»[11].

ولا نسلِّم أن ذلك محال.

---

(1) د: جواز، والكلام في هذا النص هو للباقلاني دائما.

(2) ساقط من: أ.ج.د.

(3) ساقط من: ج.

(4) ب: لزوم.

(5) ساقط من: أ.ب.د.

(6) ساقط من: ج.

(7) التقريب و الإرشاد الصغير: 1/ 195ـ197، المستصفى: 1/ 23.

(8) ساقط من: أ.

(9) أ.ب.ج: ضد.

(10) الواو ساقطة من: ب.د.

(11) التقريب والإرشاد الصغير: 1/ 196.

و[1] قوله: «يوجد العقل مع الشك في وجود النفس»[2]:

فنقول: إذا عُدم المشروط جاز ضده، ولا يتعين ذلك إلا في ضد لا يضاد الشرط، فلِمَ قال: إن[3] هذا الشك لا يضاد الشرط؟ ويجوز وجود الشرط مع الذهول والغفلة، واللازم على/ أصله إذا عُدم العرَض من المحل جاز[4] وجود[5] ضد له[6] لا عين ضده[7]، أليس الحياة شرطا في[8] العلم، و تجامع أضداده ـ ما خلا الموت ـ لما ضاد الشرط، و[9] لا يجوز ثبوته في المحل عند عدم المشروط مع ثبوت الشرط، فلِم أنكر ذلك ههنا؟ [29ج]

وأما[10] مسلك[11] المحاسبي، فلا يريد بالغريزة قوة واستعدادا في[12] المحل، فإنه يرجع إلى القبول، والجواهر إذا[13] تماثلت امتنع اختصاص أحدها [عن الباقي][14] بصفة نفسية[15]، والقبول من صفات النفس، فلابد أن يريد بذلك أنه معنى وجودي

(1) ساقط من: ب.د.
(2)الباقلاني، التقريب والإرشاد الصغير: 1/ 196.
(3) ساقط من: ج.
(4) ساقط من: أ.ب.د.
(5) د: وجد.
(6) ساقط من: ج.د.
(7) أ.ب.د: ضد.
(8) ساقط من: أ.ب.د.
(9) ساقط من: أ.ج.
(10) ب: وأنا.
(11) ب.د: سلك.
(12) ب.ج: و.
(13) ب.د: إذ.
(14) ساقط من: د.
(15) قسم علماء الأشاعرة: الصفة الثبوتية إلى نفسية وهي التي تدل على الذات دون معنى زائد ككونها جوهرا أو موجودا أو ذاتا، ومعنوية وهي التي تدل على معنى زائد على الذات كالتحيز والحدوث وقبول
==

يخالف العلوم[1]؛ ولذلك يفرق بين ذات العاقل الذاهل وبين ذات المجنون، والتفرقة لا بد أن تؤول إلى معنى موجود[2] في أحدهما منتف[3] في الآخر.

ثم يلزم عليه أنّ[4] من علم بعضها[5] دون باقيها[6] يجد نقصانا في عقله.

وقول القاضي: «إنه العلم بجواز الجائزات»[7]:

يخلوعنه العاقل إذا استغرق في فهم كلام بليغ، عذب العبارة، حسن النظم،/ ولا يخطر بباله الجواز ولا الاستحالة. [34د]

ثم العلوم بالجائزات والمستحيلات مختلفة لاختلاف متعلقاتها، فيكون العقل مختلفا، ونحن نرى حال العاقل لا تختلف باختلاف العلوم. والعلم الواحد[8] الحادث إنما

= الأعراض أما من أثبت الحال منهم فالصفة النفسية عنده ما لا يصح توهم ارتفاعه عن الذات، والمعنوية تقابلها، أما عند المعتزلة فالمسألة تعود إلى أربعة أقسام: 1. النفسية وهي أخص وصف النفس التي بها يقع التماثل والاختلاف، ولم يجوزوا اجتماع صفتي النفس، وقال الأكثرون هي الصفة اللازمة فجوزوه وأثبتوا أنها يشترك فيها الوجود والعدم، 2. المعنوية فقال بعضهم: الصفة المعللة وقيل الجائزة، 3. الحاصلة بالفاعل وهي الحدوث وليست نفسية؛ إذ لا تثبت حال العدم، ولا معنوية؛ لأنها لا تعلل بصفة، 4. التابعة للحدوث ولا تأثير للفاعل فيها، فمنها واجبة كالتحيز وقبول الأعراض للجوهر، ومنها ممكنة تابعة للإرادة ككون الفعل طاعة أومعصية. راجع: الإرشاد، ص: 75، المواقف، ص: 96.

(1) العقل عند المحاسبي هو غريزة يتوصل بها إلى المعرفة، وقد مثله بالبصر، ومثل العلم بالسراج، فمن لا بصر له لا ينتفع بالسراج، ومن له بصر بلا سراج لا يرى ما يحتاج إليه، فصرّح بمخالفة العقل العلم. مائية العقل، ص: 201ـ238، وراجع: البحر المحيط: 1/ 117ـ118.

(2) ساقط من: أ.د.

(3) أ: منفيا، د: منتفيا.

(4) ساقط من: ب.

(5) د: بعضا.

(6) ساقط من: ب.

(7)التقريب والإرشاد الصغير: 1/ 196ـ197، وانظر: المستصفى: 1/ 23.

(8) ساقط من: أ.ب.د.

يتعلق بمعلوم واحد، فلزم أن يكون العقل معاني متعددة فإذا فقد واحد لم يوجد العقل، ومن نظر في الجواز ذاهلا عن المستحيل يكون ناظرا وليس بعاقل.

فالتحقيق ـ إذن ـ ما أشار إليه المحاسبي، ومال إليه الإمام آخرا في غير هذا الكتاب[1]: أنه صفة يتأتى بها درك العلوم، ومثّلها الإمام بالبصر السليم، فإنها بصيرة باطنة، ومن أطلق على العقل أنه نور[2] فإلى هذه البصيرة يشير، والله أعلم.

[30ج] وقد أورد صاحب الكتاب/ على نفسه سؤالا فقال:

«ما المانع [من كونه][3] مشروطا ثبوته بثبوت[4] ضروب من العلم؟»[5].

[19أ] وقد سبق الجواب/ عن هذا السؤال [في تمهيد][6] كلام القاضي، وأجاب عنه[7] بأن قال:

«غرضنا أن نتعرض للعقل[8] المشروط في التكليف؛ إذ العاري منه لا يحيط علما بما يكلف به[9]»[10].

وهذا الجواب فيه ضعف؛ فإنا لا نشترط في التكليف علم المكلّف[11]، وإنما نشترط تمكنه من العلم ـ كما سبق ـ، والكلام في الصفة التي لا يصح من المكلف كونه ناظرا مستدلاّ فاهما للخطاب إلا بها هل هي من العلوم أم لا؟[12].

(1) في كتاب: البرهان: 1/ 112.
(2) نسب الزركشي هذا القول إلى علي بن حمزة الطبري، البحر المحيط: 1/ 117.
(3) ج : بكونه، والضمير يعود على العقل.
(4) ب.د: ثبوت.
(5) الإرشاد، ص: 36.
(6) د: بتمهيد.
(7) الجويني في الإرشاد، الصفحة نفسها.
(8) ب.د: العاقل.
(9) ساقط من: ب.د.
(10) الإرشاد، ص: 36.
(11) ساقط من: ج.
(12) يقصد بهذه الصفة العقل، فإن من العلماء من اعتبرها من العلوم كما هو حال الجويني في الإرشاد، ص: 36، والزركشي في البحر المحيط: 1/ 118، وجمهور المعتزلة في البحر المحيط: 1/ 117.

فـإذا استـدل على ذلك بـأن العـاقـل [لا يخلـو مـن] [1]العلـوم. ورُدَّ عليـه أنـه[2] إنمـا لم يل عنها لأن العلم شرط، ويلزم/ من وجود المشروط[3] وجود الشـروط[4]ـ[5]. [35د]

والجـواب أنه يلـزم منه جـواز وجـود العلوم بدون العقل حتى يكون الإنسان ناظرا مستدلا غير عاقـل.

إلا أنه يرد عليه أن النظـر مشـروط[6] بالعقـل، [والعلـوم شرط في العقـل][7]، ولا يصح النظر إلا به، فإن اقتصر على إلزام وجواز وجود العلوم الضرورية كلها مع انتفـاء العقل/ فيقال به، فإذا ألزم وجود ضده[8] فقد سبق الكلام فيـه والتفرقـةِ بـين الـذهول والنسيان وبين الشك في وجود النفس. [13ب]

قوله ـ بعد ذلك ـ: «**لا يتقرر التوصل[9] إلى التكليف دون العلوم الضرورية**»[10].

فنقول: التوصل يحصل بمجرد العلوم الضرورية التي هي أصـول النظـر، أم بصـفة أخرى؛ فإن كل مشروط[11] له شرطان لا يحصل بدون أحد الشرطين؟

فإن اختار الأول فهو[12] محل النزاع[13].

---

(1) ج.د: لا يخفى عن.

(2) ساقط من: د.

(3) ب: الشروط.

(4) ب.ج: الشرط.

(5) العلوم التي لا يخلوالعاقل عنها هي العلوم الضـرورية التـي تعتـبر أصـول النظـر دون العلـوم النظريـة التـي يتوقف وجودها على وجود العقل، البحر المحيط:1/ 115، المستصفى:1/ 23، المواقف: 146ـ147.

(6) ج: وشروط.

(7) ما بين نعقوفتين ساقط من: ج.

(8) ب: ضد.

(9) ب.ج: الوصل.

(10) الإرشاد، ص: 36.

(11) ب، شرط.

(12) ب: فيه.

(13) بيان ذلك أن التكليف يتوقف على إحاطة المكلف بمـا كلف به، ولا يتم له ذلك إلا بعد حصول علوم هي أصـول النظر يستحيـل التكليف بدونها. وضبط تلك العلوم التي يشتـرط تقديمها على ابتداء النظـر ==

وإن اختار الثاني قيل: ما تلك الصفة الزائدة وهي التي تسمى عند الخصم(1) عقلا؟ وما ذكره [من السبْر](2) ليس فيه تحقيق: و(3) أن ما لا يخلو عنه العاقل ولا يتصف به غير العاقل هو العلم(4) بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات(5) إلى آخر ما ذكره.

وقوله: «**لسنا ننكر أن العقل(6) لفظ مشترك**»(7).

يريد أنه يطلق بإزاء الدّية(8)، ويطلق بإزاء التؤدة والسكون(9)، ويطلق بإزاء علوم تحصل بالتجربة/ عادة(10) [والله أعلم](11). [31ج]

OOOOO

= هي التي تسمى عقلا، والنزاع هنا من وجهتين: الأول: النزاع الحاصل في صفة العقل؛ إذ اختار الكثير عدم تسميته علوما ضرورية بل هو غريزة أو بصيرة...إلخ.
والثاني: النزاع القائم في جواز وقوع العلم الضروري المشروط في ابتداء النظر نظريا على أقوال: الجواز وهو قول الباقلاني وبعض المتكلمين، والثاني: المنع وإلا لجاز الخلو عن العلم الضروري وهو محال. الثالث: وهو قول آخر للباقلاني والجويني أنه لا يجوز ذلك في ضروري هو شرط لكمال العقل؛ إذ العقل شرط للنظر وهو شرط للنظري، فيكون النظري شرطا لنفسه ومتقدما عليه بمراتب. انظر: المستصفى: 1/ 23، المواقف، ص: 146ـ147، البحر المحيط: 1/ 115ـ120.

(1) الصفة الأخرى هي مطلق العلم دون التفريق بين النظري منه والضروري، وذلك هو مفهوم العقل عند المعتزلة، البحر المحيط 1/ 117.

(2) ساقط من: ج.

(3) ساقط من: ب.ج.

(4) أ: العلوم، د: المعلوم.

(5) الإرشاد، ص: 37.

(6) ج: العاقل.

(7) الإرشاد، ص: 36.

(8) «العقل: الدية، وعقل القتيل يعقله عقلا ودَاهُ وعقَلَ عنه: أدى جنايته وذلك إذا لَزِمَتْهُ دية فأعطاها عنه»: لسان العرب: 11/ 460،(مادة عقل).

(9) وعقل فهو عاقل... العاقل الذي يحبس نفسه ويردها عن هواها أخذا من قولهم: قد اعتقل لسانه، إذا حُبسَ ومُنع الكلام... وسمي العقل عقلا لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك أي يحْبسه، لسان العرب 11/ 458ـ459.

(10) المستصفى: 1/ 23، البحر المحيط: 1/ 115.

(11) ساقط من: ب.

باب:
[القول في حدوث[1] العالم]

قال [الإمام ـ رضي الله عنه ـ][2]: «العالم لفظ[3] منطوق به[4] لغة[5] وشرعا[6]»[7] [إلى آخره][8].

قلت: قوله: «**هو عبارة في اصطلاح الموحدين[9] عن كل موجود/ سوى الله ـ تعالى ـ**»[10]. [36د]

---

(1) أ.ب. [حدث].

(2) ساقط من: ج.د.

(3) ساقط من: ج.

(4) ساقط من: ب.

(5) «... العالم: الخلق كله، وقيل هو ما احتواه بطن الفلك، ولا واحد للعالم من لفظه لأن عالما جمع أشياء مختلفة، فإن جعل عالم اسما لواحد منها صار جمعا لأشياء متفقة، والجمع عالمون ولا يجتمع شيء على فاعل بالواو والنون إلا هذا، وقيل جمع العالم: العوالم»: لسان العرب: 12/ 420، (مادة علم).

(6) في القرآن الكريم: «الحمد لله رب العالمين» قال ابن عباس: رب الجن والإنس. وقال قتادة: رب الخلق كلهم، قال الأزهري: الدليل على صحة قول ابن عباس قوله عز وجل ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِي نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان/ 1]: وليس النبي ـ ﷺ ـ نذيرا للبهائم ولا للملائكة وهم كلهم خلق الله، وإنما بعث محمد ـ ﷺ ـ نذيرا للجن والإنس. وروي عن وهب ابن منبه أنه قال: «لله ـ تعالى ـ ثمانية عشر آلف عالم الدنيا منها عالم واحد...». وقال الزجاج: معنى العالمين: كل ما خلق الله كما قال: ﴿وهو رب كل شيء﴾، وهو جمع عالم، قال: ولا واحد لعالم من لفظه؛ لأن عالما جمع أشياء مختلفة فإن جعل عالم لواحد منها صار جمعا لأشياء متفقة. قال الأزهري: فهذه جملة ما قيل في تفسير العالم، وهو اسم بني على اسم فاعل كما قالوا خاتم وطابع وداق»: لسان العرب: 12/ 420ـ421، (مادة علم)، وانظر: كشاف اصطلاحات الفنون: 2/ 1157ـ1160.

(7) الإرشاد، ص: 39.

(8) ساقط من: ب.ج.د.

(9) هذا اختيار الأشعري في المجرد، ص: 37، والماتريدي في التوحيد، ص: 110، والباقلاني في التمهيد، ص: 41، والبغدادي في أصول الدين، ص: 33ـ35 وفي الفرق بين الفرق، ص: 252ـ253، والجويني في اللمع، ص: 86ـ87.

(10) الإرشاد، ص: 39، لمع الأدلة، ص: 86.

فنقول: لا يمكن أن تحصل عبارة حَدّية في العالم؛ لأنه لفظ يشمل مختلفات بالحقيقة كالجواهر والأعراض المختلفة، فلا يمكن أن يشترك ما يندرج تحت[1] هذا اللفظ[2] في خاصية واحدة ولا في جنس قريب، [فالممكن فيه][3] العبارة التي ذكرها.

إلا أنه في[4] هذا الكتاب[5] قد نص على إثبات الأحوال، وهي عنده صفات ثابتة للذوات[6]، ويلزم ـ على تفسيره ـ ألا تكون[7] من العالم، فلو قال: «كل ثابت سوى الله»، لاندرجت تحت لفظ العالم.

ثم قسّم «**العالم إلى: جواهر وأعراض**»[8].

[20أ] والقسمة العقلية الدائرة بين النفي والإثبات أن نقول: كل موجود/ إما أن يكون في محل أولا في محل. وهذه قسمة[9] في الموجود بما هو موجود، وقصده قسمة في العالم[10] منوعة إلى جوهر وعرض.

وعنى بالجوهر: المتحيز[11]، وبالعرض[12]: القائم بالمتحيز[13].

---

(1) ساقط من: د.
(2) ج.د: حما لا يندرج هذا الفظ.
(3) ج: يا لممكن فيه، د: فلا تمكن إلا.
(4) ساقط من: ب.
(5) يقصد كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد.
(6) الإرشاد، ص: 92.
(7) أ.ب.د: ألا يكون.
(8) الإرشاد، ص: 39.
(9) ب.ج: قسمته.
(10) ج: العوالم.
(11) للجوهر عند العلماء ثلاثة قيود، أن يكون له حجم، أن يكون متحيزا، أن يكون قابلا للعرض. انظر: المقالات ص: 306، لمع الأدلة ص: 87، مفاتيح العلوم ص: 17.
(12) د: العرض.
(13) وهو عند المعتزلة ما لو وجد لقام بالمتحيز؛ لأنه ثابت في العدم عندهم، انظر: الإرشاد، ص: 39، المواقف، ص: 96، لمع الأدلة، ص: 87، مفاتيح العلوم، ص: 18.

ثم المتحيز ينقسم إلى: مؤلف وغير مؤلف. فالمؤلف هو[1]: الجسم. وغير المؤلف هو[2]: الفرد[3]. فاسم الجوهر يشمل الجسم والفرد، وإنما اختص الجسم بالتأليف، وهو اختصاص لا بصفة نفس، فلم تكن القسمة إلى الجسم والفرد قسمة تنويع.

والنظر الآن في شرح معنى الحيز والمتحيز [ثم نذكر بعده][4] الكلام في حصر العالم في الأجرام [والقائم بالأجرام،][5] ثم نتكلم في الأعراض ونفصل الكلام فيها.

أما كون الجوهر متحيزا، فنعني به: كونه جِرما يمانع غيره أن يكون بحيث هو، ويدرك هذا التنافي بينه وبين/ غيره على الحيز الواحد ضرورة، فعبرنا عنه بالممانعة، [37د] وإنما مانع من حيث كونه جِرما. فالمعقولية التي باعتبارها فهمت الممانعة هي التحيز ومن ثبتت له هو المتحيز، وهل هي أمر زائد على ذات الجوهر أم ترجع إلى نفس ذاته؟

فيه[6] خلاف مبني على القول بالأحوال، فمن قال بها[7] قال هي [حالة لذات][8] الجوهر، ومن/ نفاها[9] قال: هي ترجع إلى ذاته، أو وجه واعتبار لذاته. [32ج]

أما الحيز فهو الذي تقع عليه الممانعة، وهو المكان وتقدير المكان. ونعني بتقدير المكان: الفراغ الذي لو قدر جرم لشغله[10]، وكان ما يُماس أعلاه متمكنا عليه. ولا

---

(1) ساقط من: ب.

(2) ساقط من: ب.

(3) الإرشاد، ص: 39.

(4) ساقط من: ج.

(5) ما بين معقوفتين ساقط من: ب.

(6) ساقط من: ب.

(7) أثبتها إمام الحرمين الجويني والباقلاني من الأشاعرة وأبو هاشم من المعتزلة. انظر: ، أصول الدين، ص: 36_37، الإرشاد، ص: 92، نهاية الإقدام، ص: 131، المواقف، ص: 57.

(8) د: حال لذلك.

(9) نفاها معظم المتكلمين، انظر: المواقف، ص: 57، نهاية الاقدام، ص: 131، أصول الدين، ص: 36_37.

(10) ب.ج: شغله.

يشك العاقل أنه لو قدرنا إناء فارغا من كل جسم أن فيه ما يحتمل أن تشغله الجواهر، ولو امتلأ ذلك المحتمل لِأَن تشغله[1] الجواهر بنوع[2] منها[3] لم يسع أن يكون فيه غيرها، فقد كان هذا الكون محتملا أن يشغله من الماء جملة من الجواهر، فلما امتلأ منها تعذر أن يحتمل حلول[4] شيء آخر، وبطل ذلك الاحتمال. فهذا هو الفراغ، وتراه يكون فيه الهواء فإذا حل فيه الماء خرج الهواء ولم يمكن أن يبقى فيه[5] الهواء عند اشتغاله بالماء. وهكذا يفهم كل حيز حاصل بين أجرام متفرقة؛ فإنه لو اتصل خط مستقيم من طرف الإناء إلى الطرف الآخر لم يكن فيه فرض جرم، ولو لم يتصل لساغ أن يكون بين الجواهر عند تفرقها وعدم اجتماعها جواهر أُخَر، ففرق أن يحتمل وجود جواهر بينها أو لا يحتمل./ [38د]

ففهم ـ إذن ـ حقيقةَ الفراغ والملاء، وعبَّر عنه بالحيز، وعبر عن الحال التي باعتبارها تمانع الجرمان عليه بالتحيز، وعبر عن الذات التي تثبت لها هذا الحال بالمتحيز، واكتف بذلك؛/ فإن التطويل بعد[6] الوضوح يجر إلى[7] السفسطة. [14ب]

وأما القول في حصر العالم في الجواهر والأعراض على اصطلاحنا المذكور، فهذه مسألة اضطرب فيها العقلاء:

[21أ] فذهب[8] الفلاسفة إلى أن الموجودات الممكنة/ لا تنحصر في الأجرام والقائم بها[9]، وإن أطلقوا أن الموجود[10] لا يخلو عن جوهر أو[11] عرض، إلا أن اصطلاحهم

(1) أ.ب.د: لان شغله.
(2) ج: فنوع.
(3) أ: منه.
(4) ج: أصول.
(5) ساقط من: د.
(6) ج: يبعد.
(7) ساقط من: ب.ج.د.
(8) أ: فزعمت.
(9) فخر الدين الرازي، المطالب العالية: 2/ 10.
(10) ب: الوجود.
(11) ج: و.

في اسم الجوهر ليس اصطلاحنا؛ فإنه عندهم: عبارة عن موجود لا في موضوع[1] ـ[2]. والموضوع هو الذي يتقوّم بنفسه، ولا يتقوّم بما حلّ فيه.

وسيأتي لك مزيد بيان ـ إن شاء الله تعالى ـ[3].

وأما المتكلمون فادّعوا حصر العالم[4] في/ الأجرام والقائم[5] بها. [33ج]

ونحن نذكر مأخذ الفريقين[6]، ونختم بالمختار، مستعينين بالله ـ تعالى ـ[7]، وهو خير معين.

فأما المتكلمون فاستدلوا على إبطال قسم آخر بطرق:

الأول: أن قالوا: كل موجود إما أن يكون متحيزا أوغير متحيز[8]، وغير[9] المتحيز[10] إما أن يقوم بالمتحيز أو لا.

---

(1) ب.د: موضع.

(2) الجوهر عند الفلاسفة على معان منها: الموجود القائم بنفسه حادثا كان أوقديما، ويقابله العرض، ومنها الذات القابلة لتوارد الصفات المتضادة عليها، ومنها الماهية التي إذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع، ومنها الموجود الغني عن محل حل فيه، قال ابن سينا: «الجوهر... وهو كل ما وجود ذاته ليس في موضوع أي في محل قريب قد قام بنفسه دونه بالفعل لا بتقويمه»، النجاة، ص: 116، وقال أيضا: «ويقال جوهر... لكل ذات وجوده ليس في موضوع وعليه اصطلاح الفلاسفة القدماء منذ عهد أرسطو...والخلاصة أن الجوهر الموجود في موضوع ويقابله العرض... بمعنى الموجود في موضوع أي في محل لها حل فإن كان الجوهر حالا في جوهر آخر كان صورة إما جسمية إما نوعية، وإن كان محلا لجوهر آخر كان هيولى، وإن كان مركبا منهما كان جسما، وإن لم يكن كذلك أي لا حالا ولا محلا ولا مركبا منهما كان نفسا أوعقلا»، المطالب العالية: 2/ 35، المواقف، ص: 182، المعجم الفلسفي: 1/ 424.

(3) ساقط من: د.

(4) ساقط من: أ.

(5) لمع الأدلة، ص: 86.

(6) د: للفريقين.

(7) ساقط من: ب.ج.د.

(8) ساقط من: ب.

(9) ساقط من: ب.د.

(10) ساقط من: د.

فالمتحيز هو: الجوهر، والقائم به هو: العرض[1]، وما ليس بمتحيز ولا قائم بالمتحيز هو: الله سبحانه.

وهذا ضعيف؛ فإن ما انتهى إليه التقسيم لم يوافق ما حُكم به عليه لا في حده ولا في رسمه فلم تصح القسمة.

[39د] **الطريق الثاني**: قالوا: لو[2] قدرنا/ موجودا خارجا عن القسمين، فيلزم أن يشارك الباري ـ تعالى ـ به[3] في أخص وصفه، وهو التقدس عن الأحياز والأوضاع والأقدار والأشكال[4].

وهذا ضعيف؛ فإن التقدس أمر سلبي، وأخص وصف الشيء لا يكون أمرا[5] سلبيا.

الطريق الثالث: أن قالوا: أخص وصف الباري ـ تعالى ـ[6]: صفة توجب له[7] التقدس، فلو تقدس غيره، فإما أن يكون باعتبار مشاركته في ذلك الأخص، وإما أن يكون باعتبار غيره. فإن كان الأول: لزم مماثلة واجب الوجود، وهو محال، وإن كان الثاني: لزم تعليل حكم واحد بعلتين، وهو محال[8].

وهذا ليس بشيء؛ فإنما[9] قلنا: التقدس أمر سلبي، والسلب كما لا يكون أخص وصف لا يكون معللا بالأخص ولا بغيره، فبطل هذا الطريق أيضا.

---

(1) التمهيد، ص: 41، لمع الأدلة، ص:86.

(2) أ.ج.د: قد.

(3) ساقط من: أ.ب.

(4) المطالب العالية: 2/ 13ـ14ـ28ـ29ـ40.

(5) ساقط من: أ.ب.ج.

(6) ساقط من: أ.ب.

(7) ساقط من: أ.

(8) المطالب العالية: 2/ 13ـ14ـ28ـ29ـ40، المواقف، ص: 94.

(9) ب.د: فافا، ج: فان.

الطريق الرابع: أن قالوا: قام الدليل على أن واجب الوجود لا يكون إلا واحدا، فلو تقدس غيره عن صفات الممكن للزم أن يكون واجبا، وهو محال؛ لقيام الدليل على وحدة الواجب[1].

وبيان لزوم انتفاء الإمكان على تقدير إثبات التقدس[2] من وجهتين:

أحدهما: أن الإمكان يستدعي جهات التقابل [ـ بمعنى قابل ـ][3] في الأقدار والأشكال والأزمان والمَحال، وإذا انتفى الكل لم يعقل وجه الإمكان.

و[4]الثاني: هو[5] أن كل ممكن لا بد أن يتعلق به تخصيص واجب، فلو تقدس عن جهات التخصيص في الممكنات، لم/ يتعلق به/ تخصيص فاعل، فيمتنع أن يكون ممكنا. [40د][34ج]

وهذا مندفع؛ فإنه لم[6] تنحصر جهات التقابل الممكنات في العقل، ويتقابل في هذا الممكن المفروض وجوده وعدمه.

نعم، هذه الجهات تدل على إمكان الوجود والعدم، وعدم الدليل لا يلزم منه عدم المدلول، ولو قدِّر[7] موجود آخر غير الأجرام وهو مختص بزمان يجوز تقدمه عليه ويجوز تأخره/ عنه بأن يكون مختصا بإرادة المخصص، ولا ينافي الإمكان. [22أ]

وأما الفلاسفة فإنهم تمسكوا بأن أحوال النفس الناطقة[8] مباينة لأحوال[9] سائر الأجسام، فدل على[10] أنها[11] خارجة عن حكم[12] الأجرام، وذكروا جملة من خواص

---

(1) المطالب العالية: 2/ 18ـ28ـ40ـ121ـ122.
(2) د: القدس.
(3) ساقط من: أ.ج
(4) ساقط من: أ.ب.
(5) ساقط من: ب.ج.د.
(6) ساقط من: ج.
(7) ج: قد.
(8) ب.د: الناطق.
(9) ج.د [لأحكام]
(10) ساقط من: ج.
(11) ساقط من: ب.
(12) د: جسم.

الإنسان، فقالوا: نرى كل قوة في جسم تضعف عند الاستعمال، والأفكار العقلية تنمو[1] عند الاستعمال، ونرى للإنسان خاصية الإخراج[2] لمثله من القوة إلى الفعل بالتعليم[3]، إلى نحو ذلك مما يعددونه، فلا نطوِّل به.

ونحن نقول: ما المانع من اختصاص بعض الأجسام بأعراض[4] لا توجد في غيرها؟ وكيف يستقيم منكم مثل ذلك وعندكم أن في خواص التركيب من العجائب ما لا يحصى كثرة، وقد عرف العقلاء أن حجر المغناطيس مختص بجذب الحديد دون سائر الأجسام، فلم ينتفع بذلك[5] في مطالب العلوم.

والمعتمد لهم في هذه المسألة أن قالوا: إدراك المعاني الكلية لا يصح أن تكون لمتحيز؛ إذ كل متحيز/ قابل للقسمة[6]،/ فلو قام بالمتحيز لانقسم عند انقسامه، وذلك باطل، فيتعين قيامه بغير متحيز. [15ب][41د]

وهذا مبني على أصلهم[7] في إبطال الجوهر الفرد[8]، فنحتاج الآن إلى الكلام[9] على هذه المسألة لتعلقها بمسألة الكتاب، وتوقف إبطال مذهب الخصم فيها عليها.

فنقول: اختلف العقلاء في إثبات موجود في نفسه متحيز/ لا يقبل القسمة: [35ج]

والذي ذهب إليه أكثر المتكلمين من أهل السنة والاعتزال إثبات ذلك[10].

---

(1) ج.د: تنم.
(2) ب: للاخراج.
(3) المطالب العالية: 2/ 66، النجاة، ص: 197ـ200.
(4) ج: واعراض.
(5) ساقط من: أ.ج.د.
(6) ساقط من: ج.
(7) ج: اما لهم.
(8) المقالات: 318.
(9) ج: للكلام.
(10) المقالات، ص: 307 المجرد، ص: 334 أصول الدين، ص: 33ـ36، لُمَعُ الأدلة، ص: 87، المواقف، ص: 182ـ183.

وذهب النظام ـ فيما عُزي إليه ـ أن الجسم ينقسم إلى أجزاء لا نهاية لها، وهذا فيه إثبات الجزء في الحقيقة، إلا أنه ادعى أن عدد الأجزاء لا نهاية[1] له[2].

وذهب الفلاسفة إلى أن الجسم لا أجزاء فيه بالفعل، وإنما الأجزاء فيه بالقوة[3]، بمعنى أنه يستعد لأن ينقسم، لا أن فيه تجزئة في الحال[4].

ونحن نورد كلاما يشعر بصحة المذهب متعرضا لإبطال المذهبين، مستعينين بالله ـ تعالى ـ[5] وهو خير معين.

فنقول: الجسم القابل للقسمة إما أن يكون فيه أجزاء من حيث الفعل أولا، فإن لم يكن فيه أجزاء من حيث الفعل، فهل فيه أجزاء من حيث القوة أم لا؟

فإن كان فيه أجزاء من حيث الفعل، فهي إما متناهية أوغير متناهية[6]:

والقول بالتناهي تسليم للمسألة.

والقول بعدم التناهي يلزم منه أن يكون ما لا يتناهى/ محصورا بين حاصرين؛ فمبتدأ الجسم أولها، ومنتهاه[7] آخرها، وهو محال. [42د]

وإن كان الجسم لا أجزاء فيه من حيث الفعل، وإنما الأجزاء فيه[8] من حيث القوة فهو محال؛ لأن النقيضين يتواردان على الجسم، فلو اتحد لم يجزْ قيام ضدين[9] به، ولا

---

(1) المقالات، ص: 304، التبصير، ص: 71، المواقف، ص: 185.
(2) أ.ب.ج: لها.
(3) النجاة، ص: 139ـ141، المواقف، ص: 186.
(4) ج: المال.
(5) ساقط من: ب.ج.د.
(6) ب: منتهيه.
(7) ب: ومنتهاها.
(8) ساقط من: ج.
(9) ساقط من: أ.

توارد نقيضين عليه، وقد جاز وجود ضدين به كحركة وسكون وسواد وبياض، وتوارد نقيضين عليه ككون بعضه مرئيا وبعضه غير مرئي، وبعضه/ مشارا إليه وبعضه [23أ] غير مشار إليه، والنفي والإثبات لا يجتمعان على مورد واحد، فدل على تعدد في الجسم من حيث الوجود.

ثم يلزم الخصم أن يخرج ذلك من القوة إلى الفعل؛ لأن ما هو ثابت بالقوة في مادة الإمكان والقبول، والقول بذلك يلزم/ منه جواز وجود جسم مشتمل على أجزاء غير [36ج] متناهية، لها مبدأ ومنتهى، وذلك مخالفة المعقول[1]، وهو القسم المتقدم إبطاله، وقد نُسب إلى النَّظَّام[2] فألزم عليه أن نملة لو قطعت جسما فقد قطعت ما لا يتناهى فالتزم الطفرة[3].

فقيل له: النملة[4] في طفرتها في حيز أم لا؟ ونفي الحيز عنها محال، وثبوت الحيز لها لا بد وأن يكون على محاذاة الجسم، وإلا فلا تصل إلى آخره[5]. ويلزم منه أنها قطعت أحيازا لا تتناهى، وقطع ما لا يتناهى محال، والقول بعدم التجزئة قوة وفعلا يلزم منه عدم صحة الانقسام، وذلك محال أولا في[6] العقل/ ، فلزم من مجموع هذه الكلمات إثبات جزء لا يقبل الانقسام، وبطلان المذهبين المذكورين، وهو تمام العرض في [43د] ذلك[7].

وقد احتجت الفلاسفة على مقالتهم بوجوه:

---

(1) ج: العقول.

(2) ج: الناظم.

(3) الطفرة معناها أنه قد يجوز أن يكون الجسم الواحد في مكان ثم يصير إلى المكان الثالث ولم يمر بالثاني على جهة الطفرة. انظر: المقالات ص: 321ـ322، الفصل في الملل والأهواء والنحل 5/ 189.

(4) ب: للنملة.

(5) ساقط من: ج.

(6) أ: بأول في.

(7) ساقط من: أ.

منها: أن الخط المركب من أجزاء فردة[1] لا بد أن يلاقي ما في وسطها جوهرين من جانبين، فإن كان ماسَّ أحدهما بعين ما ماسَّ به الآخر، فهو محال، وإن كان بغيره فهو تسليم القسمة فيه.

ومنها: أن الجوهر إذا وقع على ملتقى جزأين فقد انقسم باعتبار ملاقاتهما من جهة واحدة.

ومنها: أنّا[2] لو[3] فرضنا خطا من/ سبعة أجزاء فقسمناه نصفين متساويين، يلزم أن ينقسم جزء لتعتدل القسمة على التساوي. [ج37]

ومنها: أن الشكل المربع لا بد أن يكون قطره أكبر من ضلعه، ولو قدرنا صحة القول بالجزء فيلزم منه[4] أن يكون القطر مساويا للضلع إذا قدر مربعا من أجزاء فردة يساوي عدد أجزاء كل ضلع عدد أجزاء الضلع الآخر، وهذا يبطل القول بجزء فرد[5].

نعم لا ننكر أن التقسيم الوهمي يشير إلى خط ونقطة، وذلك أمر وهمي لا وجود له في الخارج[6].

والجواب أن الجوهر عندنا يجوز أن يماس ستة جواهر وهو واحد، فإن ادعيتم أن ذلك محال ضرورة، فنحن نخالفكم في ذلك، وإن ادعيتموه[7] نظرا فبينوه،/ والجهات عندنا أمور إضافية، والشيء الواحد لا يتكثر بتكثر[8] الإضافات عليه[9]. [د44]

---

(1) د: فرضا.
(2) ساقط من: ب.
(3) ساقط من: أ.
(4) ساقط من: أ.د.
(5) النجاة، ص: 139-141.
(6) أ.ج.د: خارج.
(7) أ: ادعيتم.
(8) ساقط من: ج.
(9) ساقط من: ب.

ثم نقول: إذا قدرنا جرما مقدرا بقدر معين، ولامس ستة أجرام مماثلة له في القدر، أليس ذلك جائزا بالاتفاق؟ وإن نفيتم الجزء فيكون بمماسّته[1] للستة مشتملا على مقداره ست مرات وذلك محال.

[38ج] وقد أجاب بعض القاصرين[2] عن هذا السؤال/ بأنه لا يكون جوهر[3] بين[4] جوهرين. وهذا محال؛ إذ يلزم منه نفي الأجسام [الطويلة العريضة، وفي ذلك مكابرة الحس][5]، والجواب ما ذكرناه.

[24أ] واعلم/ أن الوهم غالب ههنا؛ فإنه لا يتمثل[6] إلا محسوسا، والجوهر الفرد غير محسوس، وإنما يتوصل إليه بمسلك العقل و[7]بالقواطع التي تقام عليه.

وأما كون الجوهر على ملتقى[8] جوهرين فمحال عندنا، ولا يصح أن يلاقى الجوهر الفرد من جهة واحدة جوهرين أبدا، فهو فرض محال.

وأما قسمة الخط: فعندنا لا ينقسم بجزئين متساويين إلا خط مركب من أجزاء عددها شفع[9]، وأما ما هو مركب من أجزاء عددها وتر[10] فلا يصح انقسامه بمتساويين.

---

(1) أ.د: بمماسة.

(2) المقالات، ص: 302.

(3) ساقط من: ج.

(4) ساقط من: ج.

(5) ساقط من: ج.

(6) ج: شمل.

(7) ساقط من: أ.ج.

(8) ساقط من: أ.د.

(9) «الشفع خلاف الوتر وهو الزوج... والشفيع من الأعداد ما كان زوجا تقول كان وترا فشفعته بآخر»، لسان العرب: 8/ 183 مادة شفع.

(10) «الوتر والوتر الفرد أو ما يتشفع من العدد»، لسان العرب: 5/ 273 مادة وتر.

وأما الشكل المربع: فإنما كان قطره أكبر من ضلعه؛ لأن[1] القطر مساحته أعظم من مساحة الضلع، فيلزم ضرورة أن يكون عدد أجزائه أكثر من عدد/ أجزاء [45د] الضلع، وإن فرض خروجه/ على وجه لا][2] يتعدى المساحة فلا يلزم أن يتفاوتا[3] [39ج] في المقدار.

وقولهم: إن النقطة وهمية:

إن عنوا بذلك أن النقطة مستحيلة في نفسها، ففرض وجود المستحيل محال، فهذا زلل، فكيف[4] تنبني على ذلك المقدمات الهندسية؟ وحاصله: بناء حكم الممكن على ما يستحيل في نفسه[5].

وإن[6] عنوا بذلك أنها معقولة، ولا وجود لها من الخارج، فيكون مبدأ تركيب المركبات في العقل لا وجود له في المركب، وذلك تعقل الشيء على خلاف ما هو عليه[7]، وهو جهل.

وللفلاسفة شبه كثيرة في المسألة، كما أن للمتكلمين أدلة كثيرة، ونحن نحاذر الخروج عن غرض الكتاب، وإن أمهلنا الأجل استوفينا الكلام عليها في غير هذا الكتاب، ـ إن شاء الله تعالى ـ.

وأما النظام فتمسك بالاحتجاج[8] على الطفرة بوجوه:

---

(1) ب.ج.د: وهو.

(2) ساقط من: ب.

(3) ب.د: تفاوت.

(4) أ: وكيف.

(5) أ.د: وصفه.

(6) أ: به، ساقط من: د.

(7) أ: به، ساقط من: د.

(8) أزج: بالاحتجاج.

منها: أنا إذا قدرنا سفينة تجري وراكب فيها يقطعها، فإنه يصل إلى آخرها، ولولا الطفرة لما وصل؛ إذ كل حيز[1] يضع رجله فيه قد[2] قطعته السفينة، فيلزم أن يبقى في الموضع الذي هو فيه.

والثاني: أنا لو وضعنا في وسط بئر طوله[3] مائة ذراع حلقة فيها حبل، وفي ذلك الحبل دلو في البئر، ثم أخذنا كلاّبا في طرف حبل طوله خمسون ذراعا، فأخذنا الحبل الذي في[4] وسطِ البئر بالكلاّب، فإن/ وصول الكلاّب إلى أعلى البئر وصول الدلو، فقد قطع الدلو بالحركة الواحدة مائة ذراع،[5] والكلاّب خمسين، وهذا القول يلزم منه الطفرة لا محالة. [46د]

ومنها: أن الرّحى تتحرك، ودائرة القطب لا تساوي دائرة المحيط، وفي الزمان الذي قطعت الدائرة الصغرى قطعت فيه[6] الدائرة الكبرى، ولولا الطفرة لم يستقم ذلك[7].

والجواب عن الكل بغرض التفاوت في الحركة باعتبار أن أحد المتحركين يتخلل حركاته سكنات، [والآخر تتوالى حركاته][8]، وهذا مطَّرِد في السفينة وفي الحبلين، وفي[9] الرّحى، والإنسان يشاهد/ في الرحى سرعة الحركة في المحيط، [والآخر تتوالى حركاته][10]، وبطء الحركة فيها يلي القطب ولا دليل أعظم من المشاهدة[11]. [25أ]

---

(1) د: جزء.
(2) ساقط من: ج.
(3) ب.د: طولها.
(4) ساقط من: ب.د.
(5) ساقط من: أ.ج.
(6) ساقط من: ب.د.
(7) المقالات، ص: 321.
(8) ساقط من: أ.
(9) ساقط من: أ.ج.د.
(10) ساقط من: ب.ج.د.
(11) د: الشهادة.

ومما نورد على الخصم[1] بعد تسليم مسألة[2] الجزء الفرد[3] جدلا، أن يقال له: لم قلت: إنه إذا قام بما يقبل القسمة وهو غير منقسم بالفعل، أنه ينقسم عند انقسامه؟ وهلاّ جاز أن يقال: يقوم ويعدم عند القسمة كالتأليف وغيره؟

وإذا بطل مسلك الفريقين، فالمختار في المسألة الوقف؛ فإن الموجود المفروض لم تفهم حقيقته، فيحكم عليه باعتبارها، وليس مما علمناه متوقفا عليه فيدل عليه به[4]، فتعذر العلم به، بخلاف ما نقول به[5] في الصانع؛ فإنه وإن لم تعقل حقيقته إلا أن ما علمناه متوقف عليه وجوده عليه، فاستند العلم بوجوده إليه.

يرجع بنا الكلام إلى البحث[6] عما[7] في الكتاب.

فنقول:/ أما «**الأكوان**» فجمع/ كون، والكون في اصطلاحهم: كل ما يخصص الجوهر بمكان أوتقدير مكان[8] ـ كما شرحناه ـ/ فيندرج فيها: «الحركة والسكون والاجتماع والافتراق»[9]. [40ج][47د][17ب]

و«**العرض**»: القائم بالجوهر، منه ما تشترط في ثبوته الحياة، [ومنه ما لا يشترط في ثبوته][10] الحياة.

وقد عدّد ذلك وبينه بالتمثيل حيث ذكر: «**الألوان والطعوم والروائح والموت**»[11] وهذا مما لا يشترط فيه حياة.

---

(1) المعتزلة في شخص النظام.

(2) ساقط من: د.

(3) ساقط من: أ.ب.د.

(4) ساقط من: أ.ب.د.

(5) ساقط من: أ.ج.د.

(6) ساقط من: ب.

(7) ب: ما.

(8) الإرشاد، ص: 39، المقالات، ص: 351ـ356، المواقف، ص: 162.

(9) الإرشاد، ص: 39.

(10) ما بين معقوفتين ساقط من: د.

(11) الإرشاد، ص: 39.

ثم ذكر: «**الحياة وذكر العلوم والقدرة والإرادة**»[1]، ثم ذكر: «**التأليف**» حيث قال: «فإذا اختلف جوهران كانا جسمين[2]؛ لأن[3] حد الجسم هو المُؤتلِف»، فإن فرضت التأليف نسبة وإضافة، فالإضافة معقولة لكل واحد منهما؛ فإنك إذا قلت: هذا محاذ ذاك، صح في ضمنه أن تقول: و[4]ذاك محاذ لهذا؛ فإن قدرته عرضا، فالعرض الواحد لا يقوم بجوهرين، فلا بد أن يقوم بهذا تأليف يوجب كونه مؤلفا مع الآخر، وكذلك يقوم بالآخر، ولا يقوم عرض واحد بمحلين.

وقد نقل عن المعتزلة تجويزهم قيام تأليف واحد بجوهرين[5]، وهذا محال؛ فإن قيام الواحد بمحلين ينافي كونه واحدا، ولوجاز قيام هذا العرض بجوهرين[6] جاز ذلك في كل عرض، لتساوي النسبة في معقولية كل عرض إليه.

ثم قوله: «**ثم حدث الجواهر**[7] **ينبني على أصول**»[8].

وجه[9] كونه مبنيا عليها: أن جهة الدلالة التي ذكرها هي أن ما لازم المتناهي[10] لا بد أن يكون متناهيا. وإذا كان المعتمد الاستدلال/ بتناهي أحد المتلازمين [48د] على تناهي الآخر، فلا بد من إثبات زائد على الجوهر؛ إذ الشيء لا يلازم نفسه، وإذا ثبت الزائد فلا بد من إثبات التلازم، وإذا ثبت التلازم فلا بد من إثبات تناهي أحد المتلازمين وهو الأعراض، وتناهي أفرادها هو إثبات حدوث كل واحد منها،

---

(1) نفسه، ص: 39.

(2) نفسه، ص: 39.

(3) ب.د: لاوَ.

(4) ساقط من: أ.

(5) المقالات، ص: 302.

(6) أ.د: بجزئين.

(7) د: العالم.

(8) الإرشاد، ص: 40.

(9) ب: ووجوه.

(10) ب: التناهي.

وتناهي جملتها هو إبطال حوادث لا أول لها، إلا أنه متى/ ثبت حادث زائد على [26أ] الجوهر متناه آحاده[1] وجملته فقد[2] تمت الدلالة، سواء كان الحادث عرضا أوحالا.

فهذا وجه كون هذه[3] الدلالة مبنية على هذه الأصول.

وإن شئت أن تقرر هذا فتقول: نظم هذه الدلالة أن كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، وجواهر العالم لا تخلو عن الحوادث[4]. فقولنا: جواهر العالم لا تخلو عن الحوادث، يستدعي إثبات زائد، وأنه حادث، وأن الجوهر[5] لا يخلو عنه[6]، فهذه ثلاثة أصول.

وقولنا: ما لا يخلو عن الحوادث لا بد أن يكون حادثا؛ لأنه لو كان قديما لأفضى ذلك إلى حوادث[7] لا أول لها، وهو الأصل الرابع.

قوله: «**الأصل الأول: في[8] إثبات الأعراض**»[9].

قلت: من نفى الأحوال من المتكلمين[10] لا يحتاج في إثبات هذه[11] الأعراض إلى إثبات[12] / هذه التقاسيم التي ذكرها؛ فإن الحس يشهد بتغير الجواهر، وتعاقب [41ج]

---

(1) ج.د: باحاده.

(2) أ.د: وقد.

(3) ساقط من د.

(4) إدراج في/ [فهو حادث،]

(5) أ. [للجوهر]

(6) ساقط من ب.

(7) د: لحوادث.

(8) ساقط من: أ.ب.د.

(9) الإرشاد ص: 40.

(10) نفاه معظم المتكلمين وأثبته إمام الحرمين الجويني والباقلاني من الأشاعرة وأبو هاشم من المعتزلة. ص: 57 الإرشاد ص: 92، وانظر: أصول الدين، ص: 36ـ37، نهاية الإقدام، ص: 131.

(11) ساقط من: أ.ب.

(12) ساقط من: أ.د.

الحوادث عليها، ولا واسطة عند هؤلاء بين الوجود والعدم، فلا بد من إثبات موجود قائم بالجوهر و/ العرض المبتغى، وإنما الاحتياج إلى ذلك على القول بإثبات الأحوال. [49د]

ونحن الآن نذكر[1] القسمة[2] بين النفي والإثبات، ثم نتكلم على تحقيقها وإتمامها مستعينين بالله وهو خير معين.

فنقول: إذا تحرك الجوهر بعد أن كان ساكنا فقد زال اختصاصه بحيزه الذي كان ساكنا فيه بتفريغه إياه، ثم طرأ إشغاله لحيز ثان، وإشغال الحيز الأول والثاني جائز، وأن كل جائز لا[3] بد له من مقتض، فهو إذا لا بد له من مقتض.

فقد تمت هذه الدلالة، وحصل العلم بأنه لابد له[4] من مقتض.

فنقول: المقتضي إما أن يكون نفس الجوهر أو لا، ونفس الجوهر لو اقتضت كونه شاغلا لحيز معين؛ لاستحال كونه مع بقاء نفسه في غيره. فتعين أن لا يكون المقتضي نفسه، وذلك المقتضي الذي ليس نفس الجوهر، إما أن يكون نفيا أو إثباتا: والنفي لا اقتضاء له، والإثبات، إما أن يكون مثلا للجوهر[5] أو لا، و مثل[6] الجوهر جوهر لا محالة، ولا يصح أن يكون المقتضي جوهرا لأوجه:

أحدها: وجوب اشتراك[7] المتماثلين في[8] جميع صفات النفس[9]، والاقتضاء إنما يثبت للنفس.

---

(1) أ.ب.ج: نريد.

(2) ساقط من: ج.د.

(3) أ.ج.د: فلا.

(4) ساقط من: د.

(5) ب: لجوهر.

(6) ب: فمثل، د: مثل.

(7) بياض في: د.

(8) أ: و.

(9) الشامل، ص: 292، كشاف اصطلاحات الفنون: 1/ 1451.

والثاني: أنه لا اختصاص لما لم يقم بغيره ببعض الجواهر دون بعض.

والثالث: جواز كونه شاغلا للحيز مع فقدان جوهر آخر، والعلة العقلية واجب فيها الانعكاس، فبطل أن يكون المقتضي مثلا للجوهر[1]، وما ليس بمثل له/ إما أن يقتضي بإيثار واختيار[2] أو لا بإيثار، / والمؤثر والاختيار[3] لا بد له من فعل، والجوهر باق مستمر الوجود، فلا يصح أن يفعل[4] في حال بقائه، فتعين أن يكون فعل فيه أمرا[5] زائدا، وهو العرض الذي ابتغيناه. وإن كان بغير إيثار واختيار[6]، فلا بد من قيامه به ليكون له به/ اختصاص، فيقتضي الحكم له دون غيره ـ كما ذكرنا ـ[7]. [50د] [18ب] [27أ]

فهذا دليله على إثبات الأعراض، والقسمة صحيحة دائرة بين النفي والإثبات.

فلم يبق على هذا الدليل اعتراض إلا من جهة إبطال قسم من الأقسام، وقد تحققت أدلتها، فلم يبق عليه اعتراض إلا أن يقال: أنتج الدليل زائدا على الجوهر، ولا يتعين أن[8] يكون ذلك الزائد عرضا، فقد يكون حالا زائدا.

وقد جرينا في هذه الطريقة على القول[9] بإثبات الأحوال فيقع هذا السؤال لا محالة.

فأما أنا فلا أحتاج إلى الجواب عنه؛ لأني قد أشرت إليكم أن هذه الدلالة لا تتوقف إلا[10] على إثبات طارئ على الجوهر، فإذا تجدّدت عليه الأحوال وتناهت أفرادا أوجملة لزم من ذلك تناهي وجود الجواهر إلى/ أول، وهو معنى حدوثها. [42ج]

---

(1) ب: لجوهر.
(2) ساقط من: أ.د.
(3) ساقط من: أ.ج.د.
(4) د: يعقل.
(5) د: أثر.
(6) ساقط من: د.
(7) ساقط من: ب.
(8) د: بان.
(9) ساقط من: أ.
(10) ساقط من: ب.

فهذا القدر كاف.

وأما[1] طريقة صاحب الكتاب من التزامه أنه[2] لا بد من تحقيق ثبوت الأعراض[3]، فلا تكفيه هذه الدلالة؛ لورود هذا السؤال، فلا بد له أن يثبت أن الحال لا تفعل على حيالها، وإذا لم تفعل [على حيالها][4]، فلا بد أن تفعل مع وجود[5] آخر، وقد تعذر[6] أن يكون ذلك الموجود هو الجوهر،/ فتعين أن يكون موجودا زائدا قائما به وهو العرض. [51د]

فتمام هذه الطريقة لا محالة أن يبين أن الحال لا تفعل على حيالها.

وبيانه: أن الفعل لا بد أن يصح كونه مرادا ليصح وقوعه من الفاعل، والمراد لا بد أن يتميز عند الفاعل ليصح قصده إليه، والحال إنما تتميز باعتبار معناها الموجب[7] لها؛ إذ لو قدر تميزها باعتبار معقوليتها لثبت لها[8] حالة بها[9] تختص عن غيرها، وفي ذلك إثبات الحال للحال، فلا[10] بد أن تتميز باعتبار معناها [الذي به تمييزها][11] فنفي معناها الذي به تمييزها يلزم منه نفي صحة القصد إليها؛ وذلك يحيل حقيقة فعلها.

فتبين أنها لا تفعل على حيالها فتفعل مع موجود آخر موجب لها وهو العرض[12] الذي ابتغيناه؛ إذ بيانه أنه لا يوجب إلا بقيامه بالجوهر الذي أوجب له الحال المذكورة.

---

(1) ب: وأنما.
(2) أ: أولا، ب: الا، د: أن.
(3) الإرشاد، ص: 40-41.
(4) ساقط من: ب.د.
(5) أ: ومحود.
(6) د: تعذر.
(7) أ.ب.د: الموجب.
(8) ساقط من: ب.
(9) ساقط من: أ.
(10) أ: ولا.
(11) ساقط من: أ.ج.د.
(12) ساقط من: أ.

الأصل الثاني: في إثبات حدث الأعراض:

قال صاحب الكتاب: «هو ينبني على أربعة أصول منها:

ـ إبطال قيامها بنفسها.

ـ وإبطال انتقالها.

ـ وإبطال كمونها وظهورها.

ـ وإثبات استحالة عدم القديم»[1].

فنقول: وجه توقف حدث الأعراض على هذه الأصول: أن جهة الاستدلال ههنا على الحدوث بالطرو والعدم لما سبق وجوده قبل الطارئ، وتحقيق الطرو يستدعي ثلاثة أمور، ويلزم الحدوث، والعدم[2] يستدعي تلك الأمور الثلاثة ويتحقق العدم[3]، وليس العدم هو الحدوث، فلا بد من بيان استحالة/ عدم القديم. [52د]

بيان هذا الكلام أن نقول: في تحقيق الطرو أنه لو لم يكن طارئا لكان موجودا قبل هذه الحالة، ولو كان/ موجودا قبلها لم يخل إما أن يكون موجودا[4] في محل أولا. [28أ] وإن كان في محل فهو إما هذا المشاهد فيه طريانها عليه أو غيره[5]، فإن كان هذا، فقد كان كامنا[6]، وإن كان غيره فلا يصل إليه إلا بالانتقال، وإن كان في غير محل فهو قد قام بنفسه.

---

(1) الإرشاد، ص: 41.

(2) د: القدم.

(3) د: القدم.

(4) ساقط من: أ.ب.ج.

(5) ب.ج.د. [غير].

(6) كمن الشيء في المكان توارى واختفى، والكامن ما ينطوي عليه باطن الشيء من صفات دائمة، وله في الاصطلاح ثلاثة معان:

1. الكامن ما لا يلازم طبيعة الشيء وهو مقابل للمفارق والمتعالى ـ... تقول جزاء الفعل كامن في الفعل، ومعنى هذا القول أن ما يلزم عن الفعل من العقاب أو ثواب ليس مضافا عليه من الخارج وإنما هو داخل فيه على سبيل التضمن.

==

وكذلك نقول في عدم هذا العرض؛ لأنه لو لم يكن قد عدم لكان باقيا، وهو إما أن يبقى في محل أولا، فإن كان في محل فهو في هذا المحل أو غيره، وإن كان في هذا فهو كامن، وإن كان في غيره فلا يصل إليه إلا بالانتقال من هذا، فيتحقق أنه عدم.

ويقال: لم قلت[1] إنه إذا عدِم أن يكون حادثا؟

قلنا: لأن القديم لا يجوز عدمه، وإذ لم يكن قديما يلزم منه[2] أن يكون حادثا، فتحقق بهذه القسمة العقلية توقف[3] الدلالة/ بالطرو والعدم على إبطال هذه الأقسام، وهي أربعة، فتوقفت الدلالة على أربعة أمور لا محالة. [43ج]

القول في[4] إبطال الكمون والظهور[5].

وقد نقل عن طائفة القول بكمون الأعراض وظهورها[6]، فلا بد من الإفصاح[7] عن حقيقة الكمون والظهور.

= 2. والكامن عند كانط ما كان غير خارج عن حدود التجربة، فالمبادئ الكامنة هي المبادئ التي ينحصر تطبيقها في حدود التجربة الممكنة.

3. والكامن هو الفعل أوالسبب الذي ينحصر تأثيره في الفاعل نفسه كالشعور والعقل والإرادة، فإن تأثيرها إذا تحصر في نفس الفاعل ولم يحدث تغيرا في الخارج سمي بالتأثير الكامن بخلاف المتعدي Transitif الذي ينتقل تأثيره إلى الخارج كإضرام النار وقطع الخشب وتفجير الماء، المعجم الفلسفي 2/ 223.

(1) ب: يفلت.

(2) ساقط من: أ.ب.ج.

(3) ساقط من: ب.

(4) ب.ج. [فلابذ].

(5) «الظاهر ما يبدو من الشيء في مقابل ما هو عليه في ذاته، ويقابله الحقيقي تقول: الحركة الظاهرة والأسباب الظاهرة. والظاهر من الشيء ما انكشف لك منه دون دليل، وضده الخفي والباطن، ويرادفه الواضح والبديهي» المعجم الفلسفي: 2/ 29.

(6) نسب هذا القول للدهرية، الفرق بين الفرق، ص: 254 المجرد، ص: 270 أصول الدين، ص: 55.

(7) ب: الانفصال.

اعلم أن الكمون يطلق[1] في الأجسام على الاستتار[2]، وهذا غير معقول في العرض، وإنما معنى[3] الكمون المدعى في الأعراض: أنها توجد غير مقتضية حكمها، ومعنى ظهورها: اقتضاؤها حكمها[4]. وكان الخصم[5] يرى/ أن أحكام [53د] الأعراض هي التي تتضاد، ولا تضاد في أنفس المعاني الموجبة للأحكام.

ونحن نقول: إنما تتضاد الأحكام لتضاد معانيها الموجبة لها؛ إذ لو تنافت بأنفسها للزم اختصاص الحكم المضاد عن الحكم غير المضاد بأمر باعتباره ثبت التناف. وفي ذلك إثبات الحال للحال، وهو محال.

فعن هذا قرّر[6] صاحب الكتاب الاستدلال على إبطال الكون والظهور بثلاثة أدلة:

الأول: أنه يلزم منه اجتماع الضدين؛ فإن الحركة والسكون ضدان لا محالة.

والثاني: أن المعنى يقتضي حكمه لنفسه، فلو وجد غير مقتض حكمه لتخلف عنه وصف نفسه[7] لا محالة، وذلك باطل.

الثالث: أنه يكون كمونها جائزا أوظهورها جائزا فيستدعي كل واحد منهما موجبا ضرورة جوازه، ثم ذلك الموجب لا بد أن يكون كامنا أوظاهرا، فيلزم موجب لكمونه وظهوره ويتسلسل[8]. وهذا عندي يلزم[9] في الظهور ولا يلزم في الكمون ضرورة أن عدم اقتضائها حكمها أمر سلبي، والسلب لا يعلل.

---

(1) ب.د: مطلق.
(2) سبق بيان معناه.
(3) ساقط من: ب.ج.
(4) ساقط من: ب.
(5) الفرق بين الفرق، ص: 254، أصول الدين، ص: 46ـ50، نهاية الاقدام، ص: 132ـ170ـ180ـ183.
(6) ب: من.
(7) أ: نفس.
(8) الإرشاد، ص: 42.
(9) أ: لا يلزم.

هذا تمام تقرير ما ذكره في هذا الركن من أركان دلالة[1] حدث الأعراض[2]، ونذكر بقية الأركان.

(1) أ: دالة.

(2) الإرشاد، ص: 42.

فصل:

القول في استحالة عدم القديم

جرينا في ذلك على ترتيب صاحب الكتاب، وإلا فكان الترتيب يقتضي[(1)] أن يذكر تمام الأركان التي[(2)] سواه حتى يثبت عدم الشيء فيستدل بعدمه على حدوثه ضرورة أنّ القديم/ لا يُعدم./ [29أ][54د]

وقد استدل بعض/ الأصحاب[(3)] على استحالة عدم[(4)] القديم بأنه: لو صح عدمه لصحت[(5)] إعادته، وإعادة[(6)] عين القديم يلزم منها[(7)] أن تكون الذات القديمة حادثة، وفي[(8)] ذلك إثبات النقيضين على موضوع واحد.

وهذا لا يقوى؛ فإن كونه قديما عبارة عن كونه موجودا من غير سابقة عدم، وهذه الذات في الأول غير مسبوقة، وفي النشأة الثانية مسبوقة، وصار في المثال كما ذكرنا في الباقي؛ فإنه كان قبل أن يعدم باقيا، فإذا أعدم وأعيد لم يكن في/ أول زمن الإعادة باقيا. [44ج]

والمعتمد لنا في المسألة مسلكان:

أحدهما: ما ذكره صاحب الكتاب، وقد أورد قسمة دائرة بين ثوابت؛ فإنه لم يذكر فيها من الأقسام سوى: الضد، والشرط، والفاعل[(9)]. وهذه المذاهب المقولة في عدم

---

(1) ساقط من: أ.
(2) ساقط من: ب.
(3) المطالب العالية: 1/ 324-327.
(4) ساقط من: أ.
(5) أ: صحت.
(6) ساقط من: أ.ب.د.
(7) أ.ب.ج: منة.
(8) ساقط من: د.
(9) الإرشاد، ص: 43-44.

فصل:
القول في استحالة عدم القديم

جرينا في ذلك على ترتيب صاحب الكتاب، وإلا فكان الترتيب يقتضي[1] أن يذكر تمام الأركان التي[2] سواه حتى يثبت عدم الشيء فيستدل بعدمه على حدوثه ضرورة أنّ القديم/ لا يُعدم./ [29أ][54د]

وقد استدل بعض/ الأصحاب[3] على استحالة عدم[4] القديم بأنه: لو صح عدمه لصحت[5] إعادته، وإعادة[6] عين القديم يلزم منها[7] أن تكون الذات القديمة حادثة، وفي[8] ذلك إثبات النقيضين على موضوع واحد.

وهذا لا يقوى؛ فإن كونه قديما عبارة عن كونه موجودا من غير سابقة عدم، وهذه الذات في الأول غير مسبوقة، وفي النشأة الثانية مسبوقة، وصار في المثال كما ذكرنا في الباقي؛ فإنه كان قبل أن يعدم باقيا، فإذا أعدم وأعيد لم يكن في/ أول زمن الإعادة باقيا. [44ج]

والمعتمد لنا في المسألة مسلكان:

أحدهما: ما ذكره صاحب الكتاب، وقد أورد قسمة دائرة بين ثوابت؛ فإنه لم يذكر فيها من الأقسام سوى: الضد، والشرط، والفاعل[9]. وهذه المذاهب المقولة في عدم

---

(1) ساقط من: أ.
(2) ساقط من: ب.
(3) المطالب العالية: 1/ 324ـ327.
(4) ساقط من: أ.
(5) أ: صحت.
(6) ساقط من: أ.ب.د.
(7) أ.ب.ج: منة.
(8) ساقط من: د.
(9) الإرشاد، ص: 43ـ44.

الجواهر والأعراض، فمن قائل يقول: تعدم بضد[1]، ومنهم من يقول: تعدم لفقدان شرط[2]، ومنهم من يقول: تعدم[3] بالفاعل[4]، فأخذ تلك المذاهب وجعلها[5] أقساما.

وقد شرطنا على أنفسنا تحرير أدلته، فسرد هذه الطريقة بقسمة حاصرة دائرة بين النفي والإثبات:

فنقول: لو عدم القديم لم يخل إما أن يكون عدمه واجبا [أو لا].[6]

والقول بالوجوب محال؛ لأنه إما أن يكون واجبا[7] مطلقا، أو واجبا في زمن:

والقول بالوجوب المطلق محال؛ لما فيه من امتناع البقاء، والقديم لا بد أن تحصل فيه حقيقة البقاء.

[55د] ومحال أن يكون واجبا في زمن؛ لتساوي معقولية/ ذاته بالنظر إلى الأزمنة.

وإذا لم يكن واجبا فهو جائز، وكل جائز لا بد له من مقتض، والمقتضي إما نفسه أو لا.

ومحال أن يكون المقتضي نفسه؛ لما فيه من التهافت في اجتماع نفسه مع عدمه.

ومحال أن يكون زائدا؛ لأن الزائد إما نفي أو إثبات. والنفي لا اقتضاء له [ولا

---

(1) صاحب هذا الاختيار هو بشر بن المعتمر من المعتزلة. ، المقالات ص: 360ـ368، أصول الدين، ص: 51ـ52، المواقف ص: 101ـ103.

(2) هذا اختيار الأشعري، المجرد، ص: 238ـ241، أصول الدين، ص: 67ـ131.

(3) ساقط من: أ.

(4) هذا اختيار الكرامية وأبي الهذيل العلاف، أصول الدين، ص: 50ـ52ـ67ـ90ـ231، المقالات ص: 259ـ366.

(5) أ.د: وذكرها.

(6)ساقط من: ب.

(7) ساقط من: ب.

اختصاص][1]. والإثبات إما أن يقتضي بإيثار واختيار، أو لا يقتضي[2] بإيثار واختيار. والمقتضي بالاختيار لا بد له من فعل، والعدم نفي محض، فامتنع أن يكون فعلا، وكذلك القول في المقتضي لا بإيثار[3] واختيار. ويبطل المقتضي لا بالاختيار؛ فإنه[4] إما أن يضاده أو لا يضاده: والضد لا يعدم، وما ليس بضد فلا يقتضي العدم؛ لأنه لا بد[5] أن يقوم بما يوجب له[6] الحكم، ليختص اقتضاؤه له[7] بالحكم الذي اقتضاه، وذلك[8] لا يكون إلا في زمن وجوده، لا في زمن عدمه[9]، فيلزم أن يجامع وجودُه وجودَه، وإذا لم يقتض ذلك في زمن فلا يقتضيه فيما بعده، وإن اقتضاه في زمن قيامه مع أن قيامه مشروط بوجوده، فيلزم أن يجامع وجوده عدمه، وهو محال.

واعلم أنا قصدنا ذكر الضد، ونحن في تحريرنا مستغنون عنه، وذكرنا الشرط في قولنا:/ إن المقتضي لا يصح أن يكون نفيا، فاندرج فيه نفي الشرط، ونفي الشرط [20ب] يدل على نفي المشروط ولا يقتضيه، والنظر/ فيما يقتضي لا فيما يدل، فتأمل ذلك [30أ] ترشد.

الطريقة الثانية/ المعتمدة: أن نقول: وجود القديم إما أن يكون واجبا أو جائزا. [56د]

فإن كان واجبا استحال عدمه؛ إذ الواجب ما لا يقبل العدم[10].

---

(1) ساقط من: ج.

(2) ساقط من: أ.

(3) د: لايثار.

(4) ب.ج: بأنه.

(5) أ: ولابد، د: فانه لابد.

(6) ساقط من: د.

(7) ساقط من: د.

(8) ساقط من: أ.

(9) ب.ج: وقوعه.

(10) كشاف اصطلاحات الفنون: 2/ 1759.

وإن كان جائزا فلا بد له من مقتض. والمقتضي لوجوده إما أن يقتضيه بإيثار واختيار أو لا، والمؤثر المختار[1] لا يوقع إلا حادثا،/ وقد فرضناه قديما [و] هذا خُلْفٌ[2]. [45ج]

وما ليس بمؤثر مختار فإما أن يجوز أن يمنعه مانع أم لا: فإن كان مما يجوز أن يمنعه مانع، فلا يسوغ أن يكون مانعه قديما؛ إذ يلزم منه امتناع وجود القديم؛ لامتناع اقتضاء المقتضي له.

وإن كان المانع حادثا، فقد تحقق وجود القديم، وتأثير المانع في منع الاقتضاء، وبعد الوجود فهو مستغن عن الاقتضاء.

على أنّا نقول: المانع إما أن يبطل قوة الاقتضاء أو لا:

فإن أبطل قوة الاقتضاء فهي في المقتضي قديمة أو حادثة:

ومحال أن تكون حادثة؛ لامتناع وجود القديم.

وإن كانت قديمة فهي إما[3] واجبة فيمتنع عدمها، أو جائزة فنحتاج إلى المقتضي، والكلام فيها كالكلام في المقتضي[4] القديم الأول:

فإن كان مقتضيها لا يمنعه[5] مانع، فلا يتصور عدم وصف الاقتضاء.

وإن منع مقتضيها مانع، فهل أزال[6] صفة اقتضائه أولا؟ ويتسلسل الأمر، وإن لم يبطل المانع صفة الاقتضاء فمعقولية المقتضي [قبل وجود المانع كمعقوليته بعد وجوده،

---

(1) ب: المخار.

(2) خَلْفٌ من القول أي رديء، و يقال في المثل: «سكت ألفاً و نطق خَلْفاً» للرجل يطيل الصمت، فإذا تكلم تكلم بالخطإ، أي سكت عن ألف كلمة ثم تكلم بخطأ. لسان العرب: 9/ 85، (مادة خلف).

(3) ساقط من: أ.ج.

(4) ساقط من: أ.ب.ج.

(5) د: لا يمنعها.

(6) د: لذلك.

وإذا كان المقتضي على حاله بعد وجود المانع، فهل أثر المانع في نفي][1] قبول[2] المقتضي[3] المعقول[4] واستعداده، أم لم يؤثر في نفي الاستعداد والقبول؟ فإن أثر في نفي ذلك فنقول: القبول له قديم أو حادث؟ ويرجع الكلام فيه كالكلام في القديم الأول. فبطل بذلك أن يكون طبيعة.

وإن كان المقتضي[5] مما لا يجوز أن يمنعه مانع فهو[6] العلة[7]، والعلة إما واجبة أو جائزة:

فإن كانت واجبة امتنع عدمها، ويلزم منه امتناع عدم المعلول.

وإن كانت جائزة افتقرت إلى علة، ويتسلسل.

فثبت بذلك امتناع عدم القديم، وقد قيل إن العقلاء اتفقوا على ذلك لعدم[8] الشبهة فيه.

القول في منع انتقالها .

وقد استدل صاحب الكتاب [على ذلك][9] بطريقتين:

إحداهما: «**أن الحركة هي الانتقال فتقتضي مهما وجدت انتقال جوهر بها، فلو انتقلت هي لم ينتقل بها جوهر في حال انتقالها، وذلك يبطل[10] جنسها ويحيل حقيقتها،**

---

(1) ساقط من: ب.

(2) ج: قبود. ساقط من: ب.

(3) ساقط من: ب.

(4) ب.ج: المفعول.

(5) ساقط من: ب.

(6) أ.د: وهو.

(7) المقالات، ص: 389، المواقف، ص: 85.

(8) ب.ج: العدم.

(9) ساقط من: ب.

(10) أ: يغلب.

وذلك محال»[1].

وتقرير هذه الطريقة أنها في حال انتقالها لا بد أن تفرغ جوهرا وتشغل آخر، وتفريغ ما أشغلته تفريغ حيزه ينبني على تفريغها هي جوهرا قبل حلولها فيه. فبهذا قرر أنه يلزم منه حالة لا تكون فيها انتقالا[2].

[31أ] وفي هذه الطريقة قلق؛ إذ لقائل أن يقول: التفريغ زمانه/ زمن الاشتغال، وزمن [58د] اشتغالها هو زمن تفريغ الجوهر حيزه، وتوقف أحد التفريغين على الآخر لا يوجب أن/ يتقدم أحدهما على الآخر تقدما زمنيا!

[46ج] الطريقة/ الثانية[3]: أنه «**لو عُقل فيها أنها مستقلة لاستدعت انتقالا ضرورة جواز انتقالها، وكذلك الانتقال أيضا ينتقل بانتقال**».

ويلزم عليه محالان:

أحدهما: قيام المعنى بالمعنى.

الثاني: التسلسل.

قال: «**فقد ثبت بما ذكرناه حدث الأعراض والأصول غير**[4] **المرتبطة به**»[5].

قلت: ذكر من الأصول استحالة قيامها بنفسها، ولم يستدل عليه، وقد ذكر أنه أثبت الأصول المرتبطة بحدث الأعراض، وهو من جملتها.

وسر[6] هذا القول أن هذا الأصل ـ وهو استحالة قيامها بنفسها ـ يصح أن يستدل

---

(1) الإرشاد، ص: 43ـ44.

(2) أ.د: انتقالها.

(3) ب.د: الثالثه.

(4) ساقط من: أ.ب.ج.

(5) الإرشاد، ص: 44.

(6) ب: وبين.

عليه بالطريقة الأولى التي ذكرناها في منع الانتقال، وهي جارية في ذلك من غير تعقب ولا اعتراض؛ وذلك أنها لوقامت بنفسها لما اختصت بمحل، ويلزم منه ألا توجب حكما لجوهر فتوجد الحركة[1] [ولا ينتقل بها][2] جوهر، وهذا محال.

ويبقى في تقرير هذه الأدلة أصل يحتاج إليه ويفتقر غيرها إليه وهو: امتناع قيام العرض بالعرض[3].

وإنما ترك الاستدلال/ عليه لأنه قرر الطريق بلزوم التسلسل، فنستدل عليه، فإنه كثير التداول في أصول الكلام ليعم النفع به. [21د]

فنقول وبالله التوفيق:

لو قام المعنى بالمعنى لم يخل إما أن يقوم بمثله أوبخلافه. وقيامه بمثله يوجب له حكما مثل ما يوجب لمحله، فيكون العلم[4] / علما، والقدرة قادرة، والحياة حية، والبياض أبيض، وذلك محال، و[5] لأن المثلين متساويان في الحقيقة، فليس أحدهما [بأن يكون][6] محلا والآخر حالا بأولى من العكس. [59د]

وإن كان يحل في خلافه فهو إما ضد أولا. والضدان متنافيان لأنفسهما، فقيام أحدهما بالآخر يوجب له[7] عكس حكمه، فيكون العلم جاهلا، والقدرة عاجزة، والإرادة كارهة، وهذا محال.

وإن قام بخلاف ليس بضد، ونسبة المختلفات غير المتضادة نسبة واحدة، فلا

---

(1) ساقط من: أ.

(2) د: ولا شغل بها.

(3) المواقف، ص: 100ـ101.

(4) ب: العالم.

(5) ساقط من: أ.

(6) ساقط من: ب.ج.

(7) ساقط من: ب.ج.د.

اختصاص[1] لبعضها دون بعض، ويلزم عموم الجواز في كل مخالف، فيقوم السواد بالحركة، والعلم بالبياض، وغير ذلك مما يعلم بطلانه.

ومن أصحابنا[2] من حقق أن شرط كون الشيء محلا استغناؤه عن المحل، ولا يُلتفت إلى كون الاستغناء سلبا؛ إذ الشرط يصح أن يكون أمرا سلبيا.

ومن أصحابنا[3] من بنى الأمر في ذلك على أن القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده، فلو قبل العرض أن يكون محلا للأعراض لم يخل عنها أو عن ضدها، وذلك محال.

واعتمد شيخنا أبو الحسن ـ على ما نقل عنه ـ على طريقته فقال: «إن فرض المحل من جملة الأعراض». فلا بد أن يفتقر المحل إلى محل[4]، ثم ذلك المحل إلى محل،[5] فإما أن يتسلسل فلا ينحصر[6]، أو ينتهي الكلام/ إلى/ عرض في جوهر[7]، وعند ذلك لا تبقى إلا المناقشة / في العبارة؛ فإن معنى كون العرض حالا بالجوهر: أنه[8] بحيث هو، ونسبة العرضين إلى حيث الجوهر نسبة واحدة. [47ج][32أ] [60د]

وعلى الجملة فما من معنى نسبته إلى معنى آخر على[9] أنه يجب له حكمه إلا والعقل يأباه، والأمر في هذه المسألة ظاهر[10]، ولا حاجة إلى التطويل فيه[11].

---

(1) ب: اختلاف.
(2) هذا اختيار الفخر الرازي، انظر: المطالب العالية: 5/ 155.
(3) الإرشاد، ص: 44، أصول الدين، ص: 56.
(4) أ.ب.ج: المحل.
(5) ب.ج: المحل.
(6) أ.ب.ج: يتحصل.
(7) المجرد، ص: 273، أصول الدين، ص: 40.
(8) ساقط من: ب.د.
(9) ساقط من: ب.
(10) ب.ج.د: ظاهره.
(11) ب.ج: فيها.

الأصل الثالث: استحالة تعري الجواهر عن الأعراض.

[قال - رضي الله عنه -:][1] «مذهب أهل الحق أن الجواهر لا تخلو عن كل[2] جنس من الأعراض[3]» [إلى آخره][4].

قلت: تضمن[5] كلامه في هذا الأصل ثلاثة أمور:

الأول: في نقل مذهب الأصحاب ومذهب المخالفين[6].

والثاني: في الخوض[7] في أعراض لا يخلو الجسم منها[8] ضرورة[9].

والثالث: الرد على المعتزلة المخالفين[10] بنكتتين كما ذكر[11].

أما الأمر[12] الأول: فمذهب أهل الحق أن الجواهر لا تخلو عن واحد من كل جنس من أجناس الأعراض. فإن كان العرض مما له ضد فلا يخلو عنه أو عن ضده،[13] وإن لم يكن له ضد فلا يخلو عنه أو عن مثله، وعبر عنه بأنه لا يخلو عن واحد من جنسه[14].

---

(1) ساقط من: د.

(2) ساقط من: د.

(3) الإرشاد، ص: 44، وراجع: أصول الدين، ص: 40-42-56.

(4) ساقط من: ب.ج.د.

(5) ب.ج.د: في تضمن.

(6) الإرشاد، ص: 44، المقالات، ص: 310-312، وانظر: أصول الدين، ص: 36-38.

(7) أ.ج: الغرض، د: العرض.

(8) أ.ب.ج: عنها.

(9) الإرشاد، ص: 44.

(10) نفسه.

(11) نفسه.

(12) ساقط من: ب.

(13) أ: مثله.

(14) الإرشاد، ص: 44.

و«**نقل عن بعض الملاحدة أنه يجوز خلو الجواهر عن جميع الأعراض**»[1]، و«**كذلك نقل عن بعض الصالحية**»[2]، ـ وهم منسوبون إلى صالح قبة[3] من أوائل المعتزلة ـ، ونقل عن بعض المعتزلة، أنه يجوز الخلو عن الألوان دون الأكوان[4]، هذا ما نسب إلى البصريين من المعتزلة[5].

ونقل عن «**الكعبي**[6] **ومتبعيه جواز الخلو عن الأكوان**»[7].

[61د] ونقل عن الملاحدة[8] أن الجوهر [في اصطلاحهم يسمى الهيولى،/ والمادة والأعراض تسمى الصورة.

---

(1) نسب هذا القول إلى فريق من الفلاسفة ومن الذين نفوا جميع الأعراض أيضا: السمنية والدهرية. انظر: المقالات، ص: 307ـ310، أصول الدين، ص: 36ـ37ـ57ـ58ـ59.

(2) ب: الصحابة.

(3) هو صالح بن قبة بن صبيح بن عمر من رؤساء القُفرية الزيادية، انظر: الفرق بين الفرق، ص: 18ـ93ـ193، التبصير، ص: 60، ابن المرتضى، باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل في شرح الملل والنحل، ص: 41، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص: 281، الملل والنحل: 1/ 137ـ138.

(4) أصول الدين، ص: 56ـ58ـ59.

(5) بعد أيام الجاحظ المتوفى عام 255هـ انقسمت المعتزلة إلى فرع البصرة ومن أعلامها أبو الهذيل العلاف والنظام والجاحظ وأبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم، ثم فرع بغداد ومن أعلامه بشر بن المعتمر وثمامة بن الأشرس وأبو الحسين الخياط، ويذكر أبو الحسين الملطي أن أول ظهور الاعتزال كان بالبصرة، وأن معتزلة بغداد أخذوا عن معتزلة البصرة وأولهم بشر بن المعتمر. انظر: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، ص: 42ـ43.

(6) هو عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي من بني كعب البلخي الخراساني أبو القاسم أحد أئمة المعتزلة، كان رأس طائفة منهم تسمى (الكعبية)، وله آراء ومقالات في الكلام انفرد بها، وهو من أهل بلخ أقام ببغداد مدة طويلة وتوفي ببلخ له كتب منها (التفسير وتأييد مقامات أبي الهذيل وقبول الأخبار ومعرفة الرجال)، انظر: التبصير، ص: 84ـ85، الملل والنحل: 1/ 76ـ78، وفيات الأعيان: 3/ 45، لسان الميزان: 3/ 255.

(7) الإرشاد، ص: 44، وأصول الدين، ص: 56ـ58ـ59.

(8) هذا اختيار الفلاسفة، النجاة، ص: 236ـ242، المطالب العالية: 2/ 35، المواقف، ص: 182، المعجم الفلسفي: 1/ 424.

وهذا عندي وهم في النقل عن الملاحدة، فإن الجوهر[1] الفرد هم نافوه، وإذا أطلقوا اسم الجوهر[2] فلا يريدون به المتحيز الذي لا ينقسم، وإنما يريدون به[3] أنه موجود لا في موضوع[4].

وإنما تفهم كلامهم إذا فهمت اصطلاحهم في الموضوع، فإن لم تفهم المراد باللفظ لم تفهم نفيه ولا إثباته.

والموضوع عندهم هو المتقوم بنفسه الذي لا يتقوم بما حل فيه[5].

والهيولى جوهر؛ لأنها موجودة لا في موضوع؛ لأن الصورة إذا حلت فيها تعين بها جواب الماهية، وحكم الموضوع ألا يتغير جواب الماهية فيه بما حل فيه.

والصورة عندهم جوهر؛ لأنها وإن كانت في محل إلا أن ذلك المحل ليس موضوعا لما ذكرناه من تغير جواب الماهية بحلول الصورة فيه[6].

فصار اسم الجوهر في اصطلاحهم يطلق على ما هو في محل، [وعلى ما ليس في محل][7]. إلا أن الحال في المحل لا يكون ذلك المحل موضوعا.

وقد اختلف الفلاسفة في جواز خلو الهيولى عن صورة التحيز:/ [48ج]

فذهب الأكثرون[8] / إلى امتناع الخلو، وهذا الفريق لا يُجوِّز خلو الجواهر [22ب]

---

(1) ساقط من: ب.

(2) ب.د: الجواهر.

(3) ساقط من: د.

(4) النجاة، ص: 236.

(5) المصدر السابق، ص: 236.

(6) نفسه، ص: 236.

(7) ساقط من: د.

(8) هذا من اختيار ابن سينا ومن شايعه من الفلاسفة، النجاة، ص: 239ـ242، نهاية الاقدام ص: 163ـ164ـ165، المطالب العالية: 4/ 25ـ6/ 9ـ13.

عن الأعراض.

وذهبت طائفة[1] إلى أن الهيولى تخلو عن الصورة، وهؤلاء يُجوِّزون خلو الجواهر عن الأعراض، ويريدون بالجوهر الهيولى، وقد ذكرنا مأخذ تسميتهم لها جوهرا، وأنه بالمعنى المغاير لما نريده.

[62د] وقد[2] احتج عليهم الفريق الأول/ بأن قالوا: لوصح خلو الهيولى عن صورة [33أ] التحيز، لكانت/ إذا طرأت عليها:

إما أن تصادفها حالة طروها لا في حيز، ففيه إثبات صورة التحيز بدون إشغال الحيز، وهو محال. ولو جاز ذلك عليها في أول زمن لجاز ذلك أبدا فيها، وفي ذلك جواز خلو الأجرام[3] عن الاختصاص بالجهات، وهو محال بالضرورة.

وإما أن تصادفها في حيز، ففيه إثبات تحيزها حال عُروِّها عن صورة التحيز، وهو محال.

وأيضا فإن نسبة الأحياز والجهات إلى الهيولي والصورة نسبة واحدة، فلا اختصاص لها بحيز دون حيز، وذلك يمنع أن تكون في أول زمن المصادفة في حيز معين؛ إذ إشغال الحيز المعين من حكم[4] الكون فيه[5]، وذلك مشروط بتقدم صورة التحيز.

واعتل القائلون بالخلو بأن الجسم لما قبل الاتصال والانفصال دل على أمر وراء[6] الاتصال والانفصال هو قابل لهما؛ إذ القابل يبقى بعد وجود المقبول، والاتصال لا

---

(1) أصول الدين، ص: 58ـ59، نهاية الإقدام، ص: 159ـ163ـ164ـ165، المطالب العالية: 4/ 25ـ6/ 9ـ13.

(2) ساقط من: ب.د.

(3) ب: الجواهر.

(4) د: حيث.

(5) ساقط من: ب.

(6) د: وراءه.

يبقى بعد وجود الانفصال، فلا بد من قابل وهو الذي عنيناه بالهيولي.

ثم تلك الهيولي إذا قبلت كل انفصال فيجوز أن تعرى عن كل اتصال حتى لا يبقى فيها اتصال ما، وفي ذلك جواز خلوها عن صورة التحيز؛ إذ كل متحيز فيه اتصال، والأولون ينازعونهم في أنه إذا قبل انفصالا مخصوصا يلزم منه قبول كل انفصال حتى لا يبقى فيه[1] اتصال أصلا.

نعم، زوال اتصال إلى بدله جائز/ عندهم كما يجوز عندنا زوال[2] عرض إلى بدله. [63د] وأما نحن فنعترض عليهم بأن نسلم لهم[3] جواز زوال[4] كل اتصال[5] حتى لا يبقى في الجسم اتصال ما، ولا نسلم لأن كل متحيز لا بد فيه من اتصال، وهذا مبني عندهم[6] على إبطال[7] الجوهر[8] الفرد، وقد أثبتناه، فالجواهر الفردة - إذن - تتصل وتنفصل، ولا[9] يلزم منه إثبات موجود عار عن صورة التحيز.

فإذا تمت هذه المباحثة[10] عندنا، نرجع[11] بعد ذلك إلى أصل المسألة:

فنقول: استحالة خلو الجواهر عن الأكوان معلوم بضرورة العقل، وإنكار البداهة[12] لا سبيل إليه،[13] ونسبة جميع الأعراض إلى الجواهر قبولا واتصافا وافتقارا

---

(1) ساقط من: أ.ج.د.
(2) ج.د: جواز.
(3) ساقط من: أ.د.
(4) ساقط من: ب.
(5) ب.ج: انفصال.
(6) أ.ب.ج: منهم.
(7) د: اتفال.
(8) ساقط من: ب.
(9) أ.ج.د: ولا.
(10) د: المباحث.
(11) ساقط من: أ.ب.ج.
(12) أ.ب.ج: البداية.
(13) أ.ب.ج: إليها.

نسبة واحدة، فلو جاز الخلو عن بعضها لجاز الخلو عن جميعها، وقد بطل الخلو عن الجميع لما فيه من جحد البديهة، فتعين أنه لا يجوز الخلو عن جنس منها.

[49ج] قال: «/ **لأن غرضنا من حدث العالم يكفي فيه امتناع الخلو عن الأكوان**»[1]؛ إذ لا[2] يصح القول بأن الجواهر لا[3] تخلو عن الحوادث وهذا كما ذكر.

قال[4] [- رضي الله عنه -][5] : «**كل مخالف لنا يوافقنا في امتناع الخلو بعد الاتصاف**»[6] وهذا صحيح، وحاملهم على ذلك اعتقاد أن الضد يعدم الضد، فإذا اتصف الجوهر بمعنى فهو باق إلى أن يعدِمه ضده فعند ذلك يمتنع الخلو. ونحن نأبى أن يكون الضد يعدم الضد.

[64د] وبنى صاحب الكتاب كلامه[7] _[8] على إلزامهم ذلك / مع بيان أن[9] الضد لا

[34أ] يعدم الضد[10]؛ لأن الضد إنما يطرأ في حالة انتفاء ما قبله، وعن/ انتفائه صار معقوله كما كان قبل أن يتصف به[11] فهلا[12] جاز ألا يطرأ في الجوهر معنى إن كان يجوز الخلو؟

---

(1) الإرشاد، ص: 45.
(2) ساقط من: أ.د.
(3) ساقط من: ب.
(4) ج.د: قال القاضي.
(5) ساقط من: د.
(6) الإرشاد، ص: 45.
(7) ب. الارشاد: على.
(8) الإرشاد، ص: 45.
(9) ساقط من: أ.
(10) ساقط من: أ.
(11) ساقط من: أ.ج.
(12) ساقط من: ب.

وهذا أمر إلزامي على أصل الخصم، وليس على حكم البرهان.

ثم ألزمهم[1] امتناع الاستدلال على استحالة قيام الحوادث بذات الله ـ تعالى ـ، وهذا إنما يلزم على تقدير اتحاد الطريق المرشد[2] إلى استحالة قيام الحوادث بذات الله ـ تعالى ـ، وانحصار الدلالة فيها. وإذا جاز أن يستدل على الاستحالة بدليل[3] آخر ورأى أن القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده، لم يتوجه الإلزام. نعم إن أرادوا الاستدلال بهذا الطريق ثم كان ما ذكرناه[4] ههنا ينقض استدلالهم، ويمنعهم من الاحتجاج بذلك.

الأصل الرابع: في استحالة حوادث لا أول لها.

قال: «**والاعتناء بهذا الركن حتم؛ [فإن إثبات]**[5] **[الغرض منه]**[6] »[إلى آخره][7].

قلت تضمن كلامه في هذا الأصل الفصل ثلاثة أمور:/ [23ب]

ـ ذكر نقل مذاهب الخصوم[8] فيه.

ـ وذكر الدليل على إبطال مقالته.

ـ والاعتراض على[9] الدليل والانفصال عنه[10].

---

(1) الإرشاد، ص: 45ـ46.

(2) أ: المرشدة.

(3) ج.د: ثم بدليل.

(4) ذكره: ج، أما د: ذكروه.

(5) ساقط من: أ.

(6) ساقط من: أ.ب.د.

(7) الإرشاد، ص: 45ـ46.

(8) الخصم هو فريق الفلاسفة الذين قالوا بقدم العالم. الإرشاد، ص: 46.

(9) ب: عن.

(10) الإرشاد، ص: 46ـ48.

أمـا الأول: في نقل مذهبهم:

قال: «**مذهب الملاحدة**[1] **أن العالم لم يزل على مـا هو عليه، ولم تزل دورة الفلك قبلها دورات، و**[2] **هكذا إلى مـا لا يتناهى، ثم لم يزل ولد قبله والد، وحب قبلـه زرع، وزرع قبله بذر، إلى مـالا يتناهى**»[3].

وقد أشـار [ـ رضي الله عنه ـ][4] إلـى أن[5] الحوادث فـي العـالم العلـوي، وهـي حركـات الأفلاك، / والحوادث في عالم الكون والفساد، وهي[6] ما تحـت مقعـر[7] فلـك القمـر، ونقل عنهم أنها كلها حوادث لا أول لها. [65د]

وهذا صحيح في النقل عن الفريق الأول[8]ـ[9] الذين قالوا بأن الهيـولي لا تخلـو عـن الصورة، وأمـا من قال بخلوها عن الصورة[10] فلا يلزم حوادث لا أول لهـا؛ إذ يقـول بقدم المـادة عرية عن الصورة، وإنمـا يلـزم حـوادث لا أول لهـا الفريـق[11] الأول[12] المتقدم[13] باعتبار قولهم بقدم العالم بصورته وهيولاه.

---

(1) نفسه، ص: 46ـ48.
(2) ساقط من: ب.ج.د
(3) الإرشاد: ص: 46ـ48.
(4) ساقط من: د.
(5) ساقط من: د.
(6) أ: هو.
(7) د: مقر.
(8) ساقط من: ج.د.
(9) ويعني بهم الدهرية والفلاسفة، أصول الدين، ص: 59.
(10) هـذا مـذهب أرسطـوطـاليس، انظـر: أصـول الديـن، ص: 59، الملـل والنحـل: 2/ 121ـ124ـ 225ـ228.
(11) أ.ج: للفريق.
(12) يقصد بـه فريق الفلاسفة القائل بقدم العالم بمـادتـه وصوتـه وقد مثل هذا الفريـق أرسـطو طـاليس وأبو نصـر الفارابي وأبو علي بن سينا، انظر: المطالب العالية: 4/ 19، المواقف، ص: 244.
(13) ساقط من: ب.د.

وأول[1] مبدوء بـه البحث عن تفسير[2] الكلام؛ ليتبـين المـراد منـه، ويُنْصَب عـلى إبطاله الدليل.

فنقول: قول القائل/ «حوادث لا أول لها»، هذا الكلام صورة متهافتـة في نفسـها؛ إذ معنى الحوادث ما له[3] أول[4]، فالجمع بين ثبوت الأولية ونفيهـا جمـع بـين النقيضـين، وذلك محال. [50ج]

و[5]أجاب الخصوم[6] عن هذا بـأن قـالوا: لفـظ الأول مشـترك، فيطلـق والمـراد بـه ابتداء وجود الشيء في نفسه، وتحقيقه سبق عدمه على وجـوده ، ويطلـق والمـراد بـه مـا يقابله الثاني والثالث، وتحقيقه أنه مسبوق بوجود غيره[7]، وحقيقـة الحـادث أن يسـبقه عدمه لا عدم غيره، فتحقيق سبق عدمه له لا يلزم سبق عدم غيره[8].

فقولنا: «حوادث»: نشير إلى أنّ[9] كل واحد مسبوق بعدم نفسه[10].

وقولنا: «لا أول لها»: نشير إلى أنه لا[11] ينتهي إلى واحد هـو أول العـدد؛ بحيـث لا يسبقه وجود غيره، فلا تناف، وبهذه المباحثة ينحلّ لك محل النزاع.

---

(1) أ.ج: وأولى.
(2) أ.ب.ج: نفس.
(3) أ.ب.ج: لها.
(4) لسان العرب: (مـادة حدث).
(5) ساقط من: ب.
(6) فريق الفلاسفة هو الذي قال بقدم الجواهر والأعراض، انظر: المطالب العاليـة: 4/ 19، المواقـف، ص: 244.
(7) كشاف اصطلاحات الفنون: 1/ 289، أبو حامد الغـزالي، المقصـد الأسـنى في شرح معـاني أسمـاء الله الحسنى، ص: 146ـ147ـ17، ص: 180.
(8) النجاة، ص: 254، المواقف، ص: 76ـ78.
(9) ساقط من: أ.د.
(10) المواقف، ص: 76.
(11) أ.ب.ج: ليس.

وقد/ استدل صاحب الكتاب بطريقة واحدة/ بأن قال:

[د66][35أ]

«ما مضى من الحوادث قد انقضى وتصرّم الواحد على إثر الواحد، وما لا يتناهى لا يتصرم ولا ينقضي».

وهذه طريقة معظم أهل التوحيد، وطريق من سبق عليهم في إبطال هذا المذهب كيحيى النحوي[1] وغيره ممن رد على برقلس وأرسطو [طاليس][2] وغيرهما.

وقد قال: **«الاعتناء بهذا الركن حتم؛ فإن إبطاله يزعزع جميع قواعد [الملاحدة][3]»**[4]، ولم يذكر عليه سوى هذه الطريقة.

وقد زيد فيها بأن قيل:[5] لقد جوّزنا انقضاء ما لا نهاية له في زماننا هذا، فإذا قدمنا أوهامنا إلى ما قبل هذا الزمان فنقضي [فيه بانقضاء ما لا نهاية له، ثم قبل ذلك نقضي][6] فيه بانقضاء ما لا نهاية له، ثم كذلك، فالحكم بالانقضاء ينتهي إلى زمان لا يثبت قبله أم لا؟

فإن انتهى، صار ما لا يتناهى لا يتناهى بزيادة واحد[7]، وهو محال.

وإن لم يتناه، ـ ومن ضرورة هذا الحكم أن يكون مسبوقا بحوادث ليحكم عليها بالانقضاء ـ، صار ما لا أول له مسبوقا بحوادث، وهو محال.

---

(1) هو يحيى النحوي المصري الأسكندراني من أساقفة مصر، و لما فتحت مصر على يد عمرو بن العاص دخل إليه و أكرمه، له كتب في الطب و الفلسفة منها «الرد على برقلس»، «كتاب في أن كل جسم متناه» فيه الرد على أرسطاليس... كان حيا قبل 43هـ. الفهرست، ص: 356 ابن أبي أصيبعة عيون الأنباء: 2/ 3ـ12، القفطي تاريخ الحكماء ،ص: 354ـ357ط 1903، هدية العارفين 2/ 31513.

(2) ساقط من: د.

(3) أ.ب.ج: الملحدة.

(4) الإرشاد، ص: 46.

(5) ساقط من: أ.ب.د.

(6) ساقط من: ب.د.

(7) ب.ج: واحدة.

فهذا تمـام تقرير[1] هذه الطريقة.

وربمـا استدل بعض المتأخرين بطريقة لا بأس بها فقال: كل حـادث مسـبوق بعـدم نفسه، فأعداد العدمـات لا تتناهى، وهـي سـابقة بحـوادث[2] لا تتنـاهى، ويكـون في الأزل سبق وعدم كـل واحـد سـابق في الأزل؛ إذ لا ترتيـب في العدمـات، ويلـزم أن يقارن العدم الأزلي وجود أزلي وهو مسبوق بعدم نفسه، وذلك محال.

والذي اخترناه/ هي الطريقة الأولى، وقد أوردوا عليهـا سـؤالا فقـالوا: إذا جـوّزتم حوادث لا آخر لها، وهو نعيم الجنان[3] فمـا المـانع من حوادث لا أول لها؟ [67د]

وهذا ليس بشيء؛ فإن جهة الإلزام ههنا تستدعي وجود الـدليل الـدال عـلى إبطـال حــوادث لا أول لهــا/ في الصــورة التــي فرضــوها، فيلزمنــا طــرد الــدليل [عــلى الاستحالة][4]، والدليل على الجواز، ثم نطرد ههنا، فيلزم طرد دليل الجواز. ولم يحققـوا واحدا منها، فلا يستقيم الإلزام بوجه. [51ج]

بيـان ذلك[5]: أن دليلنـا على الاستحالة، لا يطَّـرد في حـوادث لا آخــر لهـا؛ لأن[6] جهة الدلالـة انقضاء الحوادث/ وتصرمها، ففيه[7] إثبات فراغ مـا لا يتنـاهى، والجمـع بين الفراغ وعدم النهاية جمع بين نقيضين، و[8] الحوادث التي لا آخر لها لا تفـرغ أبـدا، وأما ما وجد [منها وفرغ][9] فهو متناه، فلم يجمع بين الفراغ وعدم النهاية. [24ب]

---

(1) ساقط من: ب.

(2) أ.ج: الموجودات، ب: لحوادث.

(3) الإرشاد، ص: 46.

(4) ساقط من: أ.ب.ج.

(5) ساقط من: أ.ج.د

(6) أ.ب.ج: ان.

(7) ب.د: فيه.

(8) ب.ج.د: في.

(9) ساقط من: ب.

وأما دليل الجواز في حوادث لا آخر لها فهو: أن كل حادث يجوز أن يُخلق بعده حادث، والقدرة صالحة لإيقاع أمثال ما وقع[1]، وليس من[2] حقيقة الحادث أن يكون له آخر، ومن حقيقته أن يكون له أول، فوجود حركة أزلية ينافي حقيقة الحركة؛ إذ حقيقة[3] الحركة تستدعي تفريغا[4] وإشغالا، والتفريغ يستدعي سابقة إشغال، والقديم لا يسبق،/ فيلزم الحدوث فيها، وهو ينافي الأزلية، فيوجب لها الأولية، وليس [36أ] من حكم الحركة امتناع وجود حركة/ بعدها. فاضمحل الخيال. [68د]

واعلم أن خصومنا[5] في هذه المسألة، قد اتخذوها[6] عمدتهم في درء دليل أهل التوحيد، وقد سلموا أن أعدادا لا تتناهى هي[7] محال إذا[8] كان فيها ترتيب طبيعي أو وضعي[9]، والترتيب الطبيعي كالعلل والترتيب الوضعي كالجسم، فعلل ومعلومات لا تتناهى محال عندهم، وجسم لا يتناهى محال عندهم، وأما ما ليس فيه ترتيب طبيعي ولا وضعي فوجود ما لا يتناهى فيه جائز عندهم، كالحركات الفلكية والأشخاص [البشرية، والنفوس][10] الإنسانية.

وقد ألزمهم الأصحاب[11] ترتيبا طبيعيا في الأشخاص البشرية؛ لأن كل ولد[12] لا

(1) د: يقدر.
(2) ساقط من: ب.
(3) ساقط من: ب.
(4) أ: تفرخا.
(5) انظر: المطالب العالية: 4/ 56ـ57.
(6) ب.ج.د: أخذوها.
(7) ساقط من: ج.
(8) أ: اذ.
(9) المواقف، ص: 91.
(10) ساقط من: ب.
(11) الإرشاد، ص: 46.
(12) أ: وحد، د: ما ولد.

يمكن وجوده من الوالد إلا بعد استكمال الوالد خمسة عشرة سنة، وهذا ترتيب طبيعي؛ إلا أن وجود الولد ليس من[1] الوالد، وهو إنما اعتلّوا بالترتيب الطبيعي. هذا ما ألزموه.

وأقوى من هذا إلزاما عندي أن يقال: لو جوزنا حوادث لا أول لها ففي[2] ضمنه علل ومعلومات لا تتناهى.

وبيانه: أن كل حادث منها لا بد له من علة، وعلته إما حادثة أوقديمة، وعلة قديمة لمعلول[3] حادث محال، وإن كانت حادثة افتقرت إلى علة أخرى، ولا يصح الوقوف على علة قديمة لامتناع أن يكون معلولها حادثا. فتعيّن أن يكون لكل علة علة، ولا تقف، وفي ذلك علل ومعلومات لا تتناهى.

ولا يلزمنا نحن[4] هذا في الحوادث الواقعة؛ لأن الصانع المختار يجوز صدور[5] الحوادث عنه مع قدمه/ ـ كما سننبه عليه إن شاء الله ـ تعالى ـ ـ[6]، وهذا لا يصح في العلل. [69د]

وقد ضرب مثالين: مثالا لمذهبنا ومثالا لمذهبهم، وذلك مفهوم ولا حاجة إلى/ كشفه وإيضاحه. [52ج]

OOOOO

---

(1) ب.ج: عن.

(2) د: في.

(3) د: لحلول.

(4) ساقط من: د.

(5) د: مرور.

(6) ساقط من: ب.

باب:

[القول في إثبات العلم بالصانع]

تضمن[1] كلامه في هذا الباب ثلاثة أمور:

الأول: في وجه دلالة الحدوث على المقتضـى[2].

و[3]الثاني: في تقسيم المقتضـي إلى أقسام ثلاثة، فيبطـل اثنـان ويتعـين الثالـث وهـو الصانع المختار[4].

والثالث في[5] ترجمة مـا يأتي بعد هذا الباب[6].

أمـا **الأول** فهو أن قال:

«إذا ثبت حدوث[7] العالم، فمن الجائز أن يتقدم وجوده على زمـن حدوثـه بأوقـات، وجائز أن يتأخر عنه بساعات»[8].

وقد يوهم هذا الكلام أن قبل العالم زمـانا وأوقاتا وذلك محال، وإنمـا يريـد بـه أنـه يجوز أن تكون نسبة بُدُوّهِ إلى زمـاننا هذا أكثر مدة ممـا هو عليه الآن، ويجـوز أن يكـون أقل مدة ـ فالمدة والزمـان من توابع وجود العالم ـ فلا يثبت ذلـك قبلـه، وسـيأتي بيـان ذلك الزمـان بعد هذا ـ إن شاء الله تعالى ـ.

(1) ب: وتضمن.
(2) الإرشاد، ص: 49.
(3) ساقط من: د.
(4) الإرشاد، ص: 49ـ50.
(5) ساقط من: ب.د.
(6) الإرشاد، ص: 50.
(7) أ.ج: حدث.
(8) الإرشاد، ص: 49.

وإذا ثبت أن حدوثه في وقت وجوده/ ليس بواجب، فهو موسوم[1] بحكم الجواز، وذلك يستدعي وجود مقتضى؛ إذ يمتنع وجود[2] الجائز بنفسه، فأنتج ذلك وجود المقتضي لا محالة، والخصم[3] يسلم وجود المقتضى. [37أ]

وقد يطلق لفظ الحدوث ويراد به أنه مستفاد من غيره، وصادر عن غيره[4]، ونحن إنما نريد بالحدوث ما أنتجه دليلنا، وهو سبق العدم[5] [ـ على فساد القول بقدم الأجرام، من حيث إن كل متحيز لا يخلو عن الحركة والسكون، وما لا يخلو عن الحركة والسكون لا يخلو عن/ العدم ـ][6]. [25ب]

وقد يشغب الخصم عند/ هذا التفسير فيقول: العدم السابق إما أن يكون سابقا سبقا ذاتيا، وإما أن يكون سابقا سبقا[7] زمنيا. [70د]

فإن كان الأول فهو مذهب القائلين بالقدم؛ فإنهم يسلمون أن العالم ممكن، وأن الممكن من حيث ذاته لو جُرد النظر إليه[8] لم يكن إلا معدوما، وإنما لزم له[9] الوجود من غيره، فالعدم له ذاتي، والوجود عرضي، والذاتي سابق عن[10] العرضي سبقا ذاتيا، فالسبق بهذا الاعتبار مسلم.

---

(1) د: مرسوم.
(2) أ.ب.ج: وقود.
(3) الخصم هنا هم الفلاسفة الذين قالوا بقدم العالم مع قولهم بوجود المقتضي، انظر: المطالب العالية: 4/ 57، 4/ 232.
(4) النجاة، ص: 254.
(5) ساقط من: د.
(6) ما بين معقوفتين ساقط من: أ.ج.
(7) ساقط من: د.
(8) أ.ب.ج: له.
(9) ساقط من: ب.ج.
(10) أ.ج.د: على.

وإن كان المراد به سبقا زمنيا، ففيه إثبات زمان قبل العالم، وقد أبيتموه. وهذا مندفع؛ فإنه لم تنحصر أقسام السبق في الأمرين المذكورين. والمراد أن العقل قضى بعدمه في حال يجوز أن يكون فيها موجودا، فلو وجد لتبع وجوده الزمان، فهو تقدم[1] يجوز أن يكون لو قدر بدله الوجود زمانيا.

وحاصله: أنه لم يكن موجودا فصار موجودا، والتقدم[2] والسبق أمر إضافي ويصح إضافة العدم إلى الوجود[3] بالتقدم، ولا ينافي كونه عدما أن يكون مضافا. وإن أبى الخصم[4] ذلك فلا يمكنه أن ينكر موجودا حادثا كالحوادث الموجودة في عالم الكون والفساد، فقد سبق عدمها وجودها، ومقارنة عدمها موجودا آخر قبلها لا يغير حقيقة إضافة عدمها إلى وجودها.

فهذا تمام الكلام في هذا[5] الأمر الأول.

[53ج] **الأمر الثاني: في تقسيم وجود/ المقتضى:**

وقد ذكر ثلاثة أقسام: العلة، والصانع، والطبيعة[6]. وتحرير قسمته بحيث تدور بين النفي/ والإثبات واضح، فنقول: لنا في تحرير هذه القسمة طريقان: [71د]

الطريق[7] الأول: أن نقول المقتضي إما[8] أن يقتضي بإيثار واختيار أو لا، والأول الصانع المختار، والثاني هو ما ليس بإيثار واختيار[9]: إما أن يمنعه مانع أو

(1) ج: تقديم.
(2) ب.د: التقديم.
(3) أ: الوجود.
(4) الخصم هنا هم الفلاسفة القائلون بقدم العالم، وقد سبق بيان ذلك.
(5) ساقط من: ب.د.
(6) الإرشاد، ص: 49.
(7) ساقط من: أ.
(8) ب: إنما.
(9) ساقط من: ج.

لا، فالأول هو: الطبيعة، والثاني هو: العلة.

الطريق الثاني: أن نقول: كل مقتض فلا بد أن يكون في ذاته صحة صدور الفعل منه، وهو مع ذلك إما[1] أن يكون في ذاته صحة الامتناع من الفعل أو لا:

فما يصح منه الفعل والترك هو الصانع المختار.

وما ليس في ذاته صحة الترك والامتناع، فيجب صدور فعله عنه[2]. ولا يخلو إما أن يتوقف هذا الوجوب على انتفاء مانع أو لا يتوقف: فالأول هو: الطبيعة، والثاني هو: العلة.

وإذا تحررت القسمة ودارت بين النفي والإثبات، فيتعين إبطال القسمين/ ليتعين ما يبقى بعد إبطالهما. [38أ]

وبيان بطلان العلة: أن العلة يجب صدور فعلها عنها، فلا يجوز أن توجد عرية عن اقتضائها، فلزم من قدمها قدم العالم أيضا[3]، وقد قام الدليل على حدوثه[4]، ويلزم من حدوثها افتقارها إلى محدث، [ويلزم منه علل ومعلولات لا تتناهى، وقد أبطل حوادث لا أول لها، وقد قام الدليل على][5] [حدوثه، ويلزم من حدوثها افتقارها إلى محدث][6] أيضا وسبق إيضاح أنهم لا يمنعون/ الاستحالة في علل ومعلولات لا تتناهى؛ لما فيها من الترتيب الطبيعي على ما سبق التنبيه فيه عنهم. [72د]

وإن كان المقتضي مما يجوز أن يمنعه مانع فنقول: هو قديم أم حادث؟

فإن كان حادثا افتقر إلى محدث، ويلزم منه ما لزم في الأول.

---

(1) ب: لها.

(2) د: منه.

(3) ساقط من: ب.د.

(4) أ.ب.ج: بطلانه.

(5) ساقط من: أ.

(6) ج.د: بطلانه، ساقط من: أ.

وإن كان قديما فإنما أن يكون له مانع أو لا.

فإن كان له مانع، فذلك المانع إما أن يكون قديما أوحادثا.

فإن كان قديما، استحال عدمه ـ كما سبقت الدلالة عليه ـ[1]، ويلزم منه أن لا يوجد مقتضاه، وقد وجد، فهذا خلْف.

وإن كان المانع حادثا فقد كان في الأزل عريا عن المانع، فيلزم منه وجود مقتضاه أزلا[2]، وفي ذلك مناقضة لما قام الدليل عليه من حدوثه.

فبطل ـ إذن ـ أن يكون علة، وأن يكون طبيعة، فلزم أن يكون صانعا مختارا، وهو المطلوب.

الأمر الثالث: في ترجمة الأبواب التي يأتي الكلام عليها.

قال: «**إذا ثبت الصانع: فالنظر[3] بعد ذلك فيما يجب له، وفيما[4] يستحيل عليه، وفيما يجوز في أحكامه**»[5].

قلت: اعلم أن الجواز لا يتطرق إلى ذاته، ولا إلى [صفة من][6] صفاته، وإنما يتطرق إلى أفعاله؛/ فإن أراد بالأحكام له هذا، فهو [حسن بالغ،/ والله أعلم][7]. [26ب][54ج]

OOOOO

(1) ب: إليه.

(2) أ: أولا.

(3) ب: فالناظر.

(4) د: ما.

(5) الإرشاد، ص: 50.

(6) ساقط من: ز.ب.ج.

(7) ساقط من: أ.

باب:

[القول فيما يجب لله ـ تعالى ـ من الصفات]

قال [ـ رضي الله عنه ـ][1]: «اعلم أن صفاته ـ تعالى ـ [منها نفسية،[2]][3] ومنها معنوية[4] إلى آخره».

قلت: تضمن هذا الباب فصولا سبعة:

الفصل[5] الأول

في[6] ذكر الصفات النفسية والمعنوية، وإثبات أن الصانع موجود[7].

اعلم: أن المتكلمين افترقوا فرقتين:

منهم نفاة الأحوال[8]، فالصفات عندهم قسمان: نفسية ومعنوية.

فالنفسية: كل[9] ما آل[10] القول فيه[11] إلى الذات.

والمعنوية:/ ما آل القول[12] فيه إلى معنى زائد على الذات. [د73]

---

(1) ساقط من: د.

(2) ساقط من: د.

(3) الصفة النفسية هي «كل صفة إثبات لنفس لازمة ما بقيت النفس غير معللة بعلل قائمة بالموصوف»، الإرشاد، ص: 51، المواقف، ص: 96.

(4) الصفة المعنوية هي «الحكم الثابت للموصوف به معللا بعلل قائمة بالموصوف»، الإرشاد، ص: 51، المواقف، ص: 96.

(5) ساقط من: أ.ج.

(6) ساقط من: أ.ج.

(7) الإرشاد ص: 51ـ52.

(8) سبق بيان ذلك.

(9) ساقط من: ب.د.

(10) ب: ما.

(11) أ.ب: فيها.

(12) ب.ج: القوم.

ومنهم مثبتون للأحوال، فالصفات عندهم ثلاثة أقسام:[1] نفسية ومعنوية ومعنى.

فالنفسية: كل حال ثبتت للذات غير معللة.

والمعنوية: كل حال ثبتت للذات معللة بمعنى قائم بها.

وصفة المعنى: إشارة إلى العلة الموجبة للحال؛ فإنها حالة في الموصوف، فكانت صفة.

وقد ضرب لكل واحدة منها[2] المثال في الشاهد[3]، إلا أنه لم يذكر صفة المعنى، ولا بد من القول بها على القول بإثبات الحال.

ثم وعد في هذا[4] الباب[5] أن يعرض للصفات النفسية، قال:

[39أ] «**ونفتتحها بذكر وجوده**[6]/ »، و[7]لم يذكر [مما ذكره][8] في هذا الباب شيئا يصح أن يكون من قبيل[9] الصفات النفسية.

وقد اعترف بأن[10] الوجود ليس من الصفات[11]، وأن الأصحاب[12] قد يتوسعون بإطلاق لفظ الصفة عليه، والعلم به علم بالذات.

---

(1) ساقط من: أ.ج.د.
(2) ساقط من: ب.
(3) الإرشاد، ص: 51.
(4) ساقط من: أ.
(5) أ: الكتاب.
(6) الإرشاد، ص: 51.
(7) ساقط من: ب.ج.د.
(8) ساقط من: ب.
(9) ساقط من: ب.
(10) ب: أن.
(11) الإرشاد، ص: 52.
(12) الإرشاد، ص: 52 من هؤلاء الأشعري في: المجرد، ص: 42 والمقالات، ص: 521، والبغدادي في: أصول الدين، ص: 88، وانظر: المواقف، ص: 43 ـ 48.

ودليله على إثبات وجود الصانع[1]: صدور الأفعال منه، ولا يصح صدورها من المعدوم؛ إذ العدم نفي محض، ولا فرق بين قول القائل: لا صانع للعالم، وبين قوله: الصانع معدوم؛ فإنه إضافة النفي عليه في التقديرين، إلا أن قول القائل: الصانع معدوم، جمع بين ثبوته ونفيه، وفيه زيادة تناقض مع التصريح بالنفي المستفاد من القول الأول.

نعم لا يصح للمعتزلة إثبات الصانع؛ من حيث إن المعدوم عندهم ثابت/ موصوف[2] بصفات الإثبات[3]، وعندهم أن الصانع لا يوصف إلا بالصفات [د74] النفسية، ويحيلون صفات المعنى عليه[4]، وصفات النفس يصح أن تثبت للمعدوم.

فأما من نفى الإرادة[5] ـ منهم كالكعبي والنجار[6] ـ فلا جواب له عن هذا الإلزام، وأما البصريون القائلون بثبوت حكم الإرادة للذات بناء منهم على إثبات إرادة حادثة[7]، فقد يقولون: حكم المعاني لا يثبت للمعدوم، فلهم تشبث ما،

---

(1) ب: الصنع.

(2) ب: موصف.

(3) الإرشاد، ص: 52، الفرق بين الفرق، ص: 225، المواقف، ص: 41ـ53ـ54ـ57، نهاية الإقدام، ص: 150ـ169.

(4) الفرق بين الفرق، ص: 257، أصول الدين، ص: 90، الملل والنحل: 1/ 44.

(5) الفرق بين الفرق، ص: 257، أصول الدين، ص: 90، الملل والنحل: 1/ 78ـ89.

(6) الحسين بن محمد بن عبد الله النجار الرازي أبو عبد الله رأس الفرقة النجارية من المعتزلة وإليه نسبتها... وهو من متكلمي المجبرة وله مع النظام عدة مناظرات، وأكثر المعتزلة من الري وجهتها من النجارية، وهم يوافقون أهل السنة في مسألة القضاء والقدر، واكتساب العباد، وفي الوعد والوعيد، وإمامة أبي بكر، ويوافقون المعتزلة في نفي الصفات، وخلق القرآن، وفي الرؤية. وهم ثلاث فرق: البرغوثية، والزعفرانية، والمستدركة. له كتب منها «البدل» في الكلام «المخلوق» وإثبات الرسل «الإرجاء» القضاء والقدر «الثواب والصفات» وغير ذلك، انظر: الفهرست، ص: 254ـ255 والتبصير، ص: 101ـ102، والفرق بين الفرق، ص: 155ـ156، والأعلام: 2/ 253 والملل والنحل: 1/ 88ـ90.

(7) الفرق بين الفرق، ص: 25، أصول الدين، ص: 90ـ91.

وإرادة[1] حادثة[2] لا في محل يأتي بيان[3] إبطالها ـ إن شاء الله تعالى ـ.

فإن قيل: فهذا الدليل ينتج كونه ثابتا ضرورة أن العدم[4] نفي محض، وعندكم أن الثبوت أعم من الوجود، حتى قلتم بالحال، وهي ثابتة غير موجودة.

قلنا: الحال تستدعي ذا حال[5]، فلا بد من ذات ليصح[6] ثبوت الحال لها، فقد صح ثبوت وجوده، ولم يبق من النظر في هذا الفصل إلا إقامة الدليل على أن الوجود نفس الموجود، وأنه[7] ليس بحال[8] للذات[9]/ . [55ج]

وعند المعتزلة أن الوجود حال للذات[10]، وزعموا في الممكنات أن الذات ثابتة في العدم غير موجودة، ثم[11] تطرأ عليها حالة الوجود.

وعندنا أن لفظ الذات ولفظ الوجود عبارتان عن معبر واحد.

والدليل على أن[12] الوجود ليس حالا أمران:

أحدهما: أنه صدق على الحال أنها ليست بوجود، فلو صدق على الوجود أنه حال، والحال ليست بوجود لكان[13] الوجود لا وجود، وهو محال، [فيكون الوجود

---

(1) ب.ج: إرادة.
(2) ساقط من: أ.ب.ج.
(3) ساقط من: ب.
(4) د: المعدوم.
(5) ب: الحال.
(6) ب: يصح.
(7) ساقط من: د.
(8) أ.ج.د: محال.
(9) د: الذات.
(10) المغني: 5/ 232، وأصول الدين، ص: 88، والملل والنحل: 1/ 83.
(11) ساقط من: ب.ج.
(12) ساقط من: أ.
(13) أ.ب.ج: كان.

ليس بحال][1].

و[2] الأمر الثاني، أنّ عدم/ الذات ينافي وجودها ضرورة، ولو كان الوجود صفة، [75د] فنفي الصفة لا ينافي وجود الموصوف على وجه التناقض والتقابل المعقول، إنما يناقض ثبوت الصفة نفيها.

فتحقق بذلك أن الوجود ليس بحال ولا صفة، فهو الذات لا محالة، [فهذا تمام الكلام على هذا الفصل][3].

ooooo

(1) ساقط من: أ.ج.د.

(2) ساقط من: أ.ج.د.

(3) ساقط من: أ.ج.

الفصل الثاني
في ثبوت قدم الصانع والبحث عن حقيقة القدم

أما القول أولا في حقيقة القدم، فقد يطلق في مقتضى اللسان على ما توالت عليه الأزمنة، وكرّ[1] عليه الجديدان[2]، كما[3] قال الله[4] ـ تعالى ـ: ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ/ الْقَدِيمِ﴾[5]. وبهذا الاعتبار يقال أساس قديم، وبناء قديم. [27ب]

[40أ] وهذا الإطلاق/بهذا الاعتبار[6] منتف عن[7] الباري [ـ سبحانه و][8] تعالى ـ؛ [إذ وجوده][9] ليس وجودا زمانيا، ولا نسبة للزمان إلى وجوده البتة.

وقد يطلق على ما لا أول لوجوده[10]، فيستدعي ذلك فهم الأولية ليعقل[11] نفيها.

والأولية: إشارة إلى انتهاء الوجود بحيث لم يكن موجودا قبل وجوده، وهو معنى الحدوث[12]، ويعبر عنه بسبق العدم، وسبق العدم أمر إضافي. فنفي هذه الإضافة عُبر عنها ب«العدم»، فهذا هو القول في حقيقة القدم.

---

(1) ب.ج: كره.
(2) كشاف اصطلاحات الفنون: 2/ 1305.
(3) ساقط من: ب.
(4) ساقط من: ب.ج.
(5) يس/ 38.
(6) أ.ب.ج: بهذا الاعتبار يقال أساس قديم.
(7) أ: على.
(8) ساقط من: أ.ج.د.
(9) ساقط من: ب.
(10) النجاة، ص: 254، كشاف اصطلاحات الفنون: 2/ 1305.
(11) ب، يعقل.
(12) المواقف، ص: 76، النجاة، ص: 254، الإرشاد، ص: 52.

أما دليل قبول القدم بالاعتبار الثاني للباري ـ تعالى ـ، فهو[1] أن كل موجود إما أن يكون له أول، وإما أن يكون لا أول له[2]: وثبوت الأولية يلزم منه الافتقار والاحتياج إلى المقتضي، ثم ذلك المقتضي إما أن يكون له أول أو لا/ [أول له][3]، فإن كان له أول [76د] افتقر إلى مقتض، وكذلك القول[4] في مقتضي المقتضي، ويلزم منه حوادث لا أول لها، وهو محال. وقد بينا أن الخصوم[5] [المنازعين لنا][6] في حوادث لا أول لها سلموا أن عللا ومعلولات لا تتناهى محال.

أورد عنهم[7] سؤالا والجواب عنه وهو أن قال:

«إذا قلتم بقديم لا أول له، ففيه إثبات أوقات متعاقبة لا تتناهى»،

ومن منع حوادث لا أول لها يمنع من أوقات لا تتناهى؛ إذ الدليل على إحالة حوادث لا أول لها ما فيها من الجمع بين عدم النهاية والفراغ، والجمع بين الانقضاء وعدم النهاية محال،[8] وهذا موجود في الأوقات المتعاقبة فإنها تنقضي لا محالة.

وبيان أنه يلزم منه أوقات غير متناهية: أن الوجود لا يعقل إلا في وقت، هذا هو السؤال[9].

---

(1) ساقط من أ.ب.ج.
(2) ساقط من ب.ج.د.
(3) ساقط من د.
(4) ساقط من أ.
(5) هؤلاء الخصوم هم الدهرية و الفلاسفة، نهاية الإقدام، ص: 31، المطالب العالية: 4/ 19، المواقف، ص: 244.
(6) أ.ج.د: المانعين.
(7) ساقط من: ج.د.
(8) ساقط من: ج.
(9) الإرشاد، ص: 53.

والجواب عنه واقع بعد تحقيق حقيقة الوقت[1] والزمان، وذلك قد اختلف فيه/ الاصطلاح: [56ج]

فقد يطلق على: حركات الأفلاك وتعاقب الجديدين، نعني[2] الليل والنهار[3].

وقد يطلق ويراد به في اصطلاح[4] المتكلمين: مقارنة متجدد بمتجدد[5].

ويطلق أيضا عند قوم من الفلاسفة، والمراد به: تقدير مسافة وجود[6] الحركة[7].

فإن[8] أريد به[9] حركات الأفلاك، وتعاقب الليل والنهار، كما في تعارف أهل العادات، فلا فلك ولا حركة قبل العالم[10]، فلا زمان بهذا الاعتبار قبله[11]/ . [77د]

وإن أريد به مقارنة متجدد لمتجدد فلا متجدد قبل العالم، وكذلك التقدير من فعل المقدر، ولا مقدور[12] ولا تقدير[13] قبل وجود العالم.

فلا معنى للوقت أيضا قبل وجود العالم بكل اعتبار تصطلح على إطلاق اللفظ بإزائه.

---

(1) أ.ب.ج: الوقف.
(2) ساقط من: ب.
(3) المجرد، ص: 277، كشاف اصطلاحات الفنون، ص: 909-910.
(4) ب: الاصطلاح.
(5) المجرد، ص: 276 المواقف، ص: 112، كشاف اصطلاحات الفنون: 1/ 910-911.
(6) ساقط من: ب.ج.د.
(7) النجاة ص: 152-156، المواقف ص: 109 -110، كشاف اصطلاحات الفنون 1/ 909.
(8) أ: وان.
(9) ساقط من: ب.
(10) ب: العدم.
(11) ساقط من: ج.
(12) ب.ج: تقدير.
(13) ب.ج: مقدور.

ثم نقول: الوقت إما أن يكون وجودا أوعدما أوحالا:

فإن كان وجوداً، ـ وكل وجود عندكم يفتقر إلى وقت ـ، أدى ذلك إلى ما لا[1] يتناهى، وقد سبق الدليل على إبطاله.

وإن كان عدما، فلا شيء إلا[2] وهو معدوم قبل العالم، فيلزم [أن يكون][3] عدما مضافا إلى معقولية خاصة[4]، فهي إذا كانت معدومة حكمها حكم سائر الممكنات في العدم، والعدم المطلق لا كثرة فيه.

وإن كان حالا، فالحال لا بد لها[5] من ذي حال، ولا ذات/ في العدم ليصح اتصافها [41ج] بالحال المفروضة، فثبت أن فرض الوقت قبل وجود العالم محال.

ooooo

(1) ساقط من: ب.

(2) د: يذكر.

(3) أ.ج: ان كان.

(4) د:خاصية.

(5) ب.ج.د: فيها.

الفصل الثالث

[في قيامه بنفسه]

وقد اختلفت عبارات الأئمة في معنى القائم بالنفس، والاختلاف راجع إلى الاصطلاح من غير خلاف في المعنى.

فمن الأئمة من اصطلح في إطلاق هذا اللفظ على ما لا يفتقر إلى محل[1]، ويندرج في مقتضى هذا اللفظ الجوهر والقديم.

وذهب الأستاذ[2] إلى أن القائم بالنفس ما لا يفتقر وجوده إلى أمر آخر غير وجوده[3]، ولا قائم بنفسه/ على هذا الاصطلاح إلا الله ـ سبحانه ـ. [78د]

قال: «**والمقصود من[4] هذا الفصل الاستدلال على استغناء الباري ـ سبحانه [وتعالى ـ][5] عن محلّ يقوم به**»؛ إذ لو قام بمحل لكان صفة له، ولا يصح كونه صفة لمحل؛ لقيام[6] الدليل/ على ثبوت أحوال معنوية له[7]، وقيام معان به، فلا يصح على الطريقين ثبوت ذلك لما لا يستغني عن المحل ـ كما قررناه في امتناع[8] قيام المعنى بالمعنى ـ[9]. [28ب]

ooooo

(1) البغدادي في أصول الدين، ص: 72ـ88.

(2) أبو إسحاق الإسفراييني.

(3) الإرشاد، ص: 54، التبصير، ص: 155ـ156.

(4) أ: في.

(5) ساقط من: أ.ب.ج.

(6) أ.ب: القيام.

(7) ساقط من: ب.

(8) ساقط من: د.

(9) راجع: الإرشاد، ص: 54.

الفصل الرابع

[في مخالفته للحوادث]

قال: «من صفات نفس القديم مخالفته للحوادث، فالرب ـ تعالى ـ لا يشبه شيئا من الحوادث ولا يشبهه شيء[1] منها»[2].

قلت: تضمن [كلامه في][3] هذا الفصل أمورا منها:

ـ أن المخالفة من صفات النفس، وسنبيّن أنها ليست كذلك.

ـ والبحث عن حقيقة التماثل[4] والاختلاف[5].

ـ والكلام على تعليل التماثل.

ـ والرد على الباطنية[6].

---

(1) ساقط من: ب.

(2) الإرشاد، ص: 54، التبصير، ص: 157ـ158، أصول الدين، ص: 88.

(3) ساقط من: أ.ب.ج.

(4) إن المتماثلين هما ما جاز أن يسد أحدهما مسد الآخر فيما يخصه، وجاز عليه جميع ما جاز عليه، انظر: المجرد، ص: 266، المواقف، ص: 81ـ82، التبصير، ص: 158، الإرشاد، ص: 55، كشاف اصطلاحات الفنون: 2/ 1451.

(5) هما موجودان لا يشتركان في صفة النفس ولا يمتنع اجتماعهما لذاتهما في محل من جهة، وقيل غير المثلين، المجرد، ص: 266، الإرشاد، ص: 55، المواقف، ص: 82ـ83.

(6) ظهرت هذه الفرقة أيام المامون على يد حمدان بن قرمط زعيم القرامطة وعبد الله بن ميمون القداح زعيم الباطنية بمصر، وقد اشتدت فتنتهم أيام المعتصم، وهزموا كثيرا من عساكر المسلمين، ومن مقالاتهم التي كفرهم بها أهل السنة أن الإله هو الأول الذي خلق شيئا ثانيا فهو مع الثاني مدبران للعالم وقالوا برفع المعجزات وأنكروا نزول الملائكة، وقالوا في تأويل الصلوات إنها الثناء على الإمام، والزكاة هي دفع الخمس إليه، والصوم الإمساك عن كشف أسرارهم، وأسقطوا العبادات والحدود، وأباحوا الخمر ونكاح ذوات المحارم، وكل ذلك مستمد من قاعدتهم ضرورة تأويل النصوص وأن لكل نص باطنا وهو المراد دون الظاهر. انظر: أصول الدين، ص: 329، التبصير، ص: 140، ص:147، الفرق بين الفرق، ص: 16ـ213ـ233.

ـ وما يجوز أن يفترق فيه المثلان ويشترك فيه المختلفان.

ـ وتنزيه الحق ـ سبحانه ـ عن التحيز.

ـ والكلام في تأويل[1] ظاهر إن ورد[2] على خلاف ذلك.

[57ج] فنتكلم على صنف/ منها بما يليق به[3].

۞ القول في حقيقة المثلين والخلافين:

ذكر في المثلين [4] ثلاث عبارات:

الأولى[5]: أن المثلين كل موجودين ثبت لكل واحد منهما من صفات النفس ما ثبت للثاني[6].

[79د] والثانية: كل موجودين[7] سد أحدهما/ مسد الآخر[8].

والثالثة: الموجودان اللذان يستويان[9] فيما يجب ويجوز ويستحيل[10].

ثم[11] قال[12]: «[الأولى العبارة الأولى][13]»[14].

---

(1) ب: توابل.
(2) الإرشاد، ص: 54ـ56.
(3) ساقط من: ج.
(4) أضاف ب: والخلافين.
(5) ب: الأول.
(6) هذا القيد ساقط في الإرشاد حيث ذكر قيدين فقط هما الثاني والثالث ص:55، وانظر: كشاف اصطلاحات: الفنون 2/ 1451، والمواقف ص: 81ـ82.
(7) ب: موجود.
(8) الإرشاد، ص: 55، كشاف اصطلاحات الفنون: 2/ 1451، المواقف، ص: 81ـ82.
(9) أ.ب.ج.د: يشتركان، وعبارة المتن من الإرشاد.
(10) الإرشاد، ص: 55، ، المواقف، ص: 81ـ82، كشاف اصطلاحات الفنون: 2/ 145.
(11) ساقط من: ج.
(12) ساقط من: ب.ج.
(13) ما بين معقوفتين ساقط من: ج.
(14) الإرشاد، ص: 55.

قلت: إنما جعل الأولى العبارة الأولى؛ لأن قول القائل: «يسد أحدهما مسد الآخر»[1] قضية تعقل على الجملة بين المختلفين؛ فإن أحد الضدين يسد أحدهما[2] مسد الآخر، في حصول شرط[3] بقاء الجوهر وليس مثلا.

وإن قال هذا القائل: إنما أريد أن يسد مسده من كل الوجوه.

فلا يمكن أن يرد به ما يخرج من الوجوه عن[4] أن يكون من الصفات النفسية، فلا بد أن يعمم في جميع صفات النفس، فرجع حاصله بعد التطويل إلى العبارة الأولى.

العبارة الثالثة: تفسير التماثل بالأحكام اللازمة عن التماثل، وهذا فرع ثبوت التماثل. ولهذا قال: «**والأولى العبارة الأولى**»[5].

ويتجه على العبارة الأولى أن يقال إن قوله: «**ثبت لكل واحد منهما ما ثبت للثاني**»[6].

فنقول: الذي ثبت لأحدهما عينه فلا يثبت للثاني،/ وإن قلت: ثبت للثاني مثله، فالكلام في تفهيم معنى التماثل، فلتعبر بصيغة أخرى تشعر بالمشابهة والمماثلة[7] في جميع صفات النفس من غير ذكر لفظ التماثل. [42أ]

والمختلفان: كل موجودَيْن ثبت لكل واحد منهما من صفات النفس ما لم يثبت عينه[8] للثّاني.

---

(1) الإرشاد، ص: 55، وهذا ما ذهب إليه الأشعري في المجرد، ص: 266، والإسفراييني في التبصير، ص: 158، والإيجي في المواقف، ص: 81ـ82.

(2) ساقط من ب: ج.د.

(3) ساقط من: ب.

(4) د: على.

(5) الإرشاد، ص: 55.

(6) هذا الشرط ساقط في الإرشاد، ص: 55.

(7) ساقط من: أ.

(8) ساقط من: أ.ج.

[وترد عليه المناقشة من حيث إن المثلين ثبت لكل واحد من صفات النفس ما لم/ يثبت عينه للثاني،][1] وإنما يثبت للمماثل ما يساويه[2] في المعقولية، فلتحرر عبارة الاختلاف على حسب عبارة التماثل[3]. [د80]

أما المعتزلة فربطوا[4] التماثل بالاشتراك في الأخص، والاختلاف بالافتراق فيه[5]. ومعتمدهم في ذلك أن الاشتراك في الأخص علة للاشتراك في [بقية الصفات] [6].

وهؤلاء سمعوا كلاما من المنطقيين، وهو: أن الاشتراك في الأخص الذاتي يلزم منه الاشتراك في الأعم الذاتي[7]، فأخذ ذلك المعتزلة، وبدلوا العبارة، فبدلوا لفظ الإلزام بالوجوب، ولم يقيدوا بالذاتي، فلزمهم من المحال ما[8] نذكره ـ إن شاء الله تعالى ـ.

فمما[9] لزمهم إجراء أحكام العلل ههنا، وهو محال.

والذي نورده عليهم أحكاما[10]:

الأول[11]: أن العلة حقها أن تطرد وتنعكس[12]، فيلزم على مساق ذلك أنه إذا انتفى الاشتراك في الأخص ينتفي الاشتراك في الأعم ضرورة؛ لأن العلة لا بد من انعكاسها.

---

(1) ساقط من: ب.

(2) ج: ساوي.

(3) الإرشاد، ص: 55.

(4) أ: فربما يطلقون.

(5) نسب هذا القول إلى ابن الجبائي ومتأخري المعتزلة، انظر: الإرشاد، ص: 55، المواقف، ص: 82، كشاف اصطلاحات الفنون: 1/ 1451.

(6) د: حقيقة الصفات.

(7) ابن تيمية، نقض المنطق، ص: 194-200.

(8) د، مما.

(9) ج، فما.

(10) ساقط من: د.

(11) ساقط من: د.

(12) المواقف، ص: 93.

و[1] الثـاني: / أن يكـون[2] الاشـتراك في الأخـص يوجـب الاشـتراك في أحـوال [58ج] متعددة[3]، وتعليل أحكام متعددة بعلة واحدة محال[4].

الثالث: أن العلة لا بد أن تكون أمرا وجوديا، والأخص حال[5].

الرابع: أن تمـاثل[6] المثلين واشتراكهمـا في صفات النفس واجب، وعندهم لا يعلـل الواجب[7].

وقد ألزمهم صاحب الكتاب أمرين:

أحدهما: أن الاختلاف بالافتراق في الأخص[8]، كـما أن التماثـل بالاشـتراك فيـه[9].

ونحن إذا عرضنا على/ عقولنا علمـا وقدرة نضـطر إلى اختلافهمـا مـع الـذهول عـن [81د] أخص[10] [كل واحد منهمـا.

ولهم أن ينفصلوا عـن هـذا بـأن الافـتراق في الأعـم يـدل عـلى الافـتراق][11] / [في [29ب] الأخص][12]، فلزم العلم بالاختلاف لدلالته على مـا يوجب الاختلاف.

الثاني: أن الإرادة المنسوبة إلى القديم[13] وإرادتنا مثلان، واحـدة منهمـا مفتقـرة إلى

---

(1) ساقط من: ب.ج.د.

(2) ساقط من: ب.د.

(3) ب: معدودة.

(4) المواقف، ص: 94، المطالب العالية: 2/ 13ـ14ـ28.

(5) المواقف، ص: 93.

(6) ب.د: تمـاثيل.

(7) المواقف، ص: 82، كشاف اصطلاحات الفنون: 2/ 1452.

(8) المواقف، ص: 82.

(9) نفسه، ص: 82ـ83.

(10) ب.د: الأحص.

(11) ساقط من: د.

(12) ما بين معقوفتين ساقط من: ب.د.

(13) أ.ب.ج: القيوم.

محل والأخرى مستغنية عن المحل، وتجويز هذا الإلزام يفرض اتحاد متعلق الإرادتين؛ إذ أخص وصف للإرادة الواحدة[1] الحادثة تعلقها بالمراد المعين[2]، فقد اشتركا في الأخص، ولم يشتركا في بعض الأحكام الواجبة،[3] وهذا لازم في المتماثلين [في بعض الصفات][4]_[5].

وأورد[6] على نفسه سؤالا وأجاب عنه.

قال: «**فإن قال قائل: هل تجوز مفارقة المتماثلين في بعض الصفات؟ وهل تجوز مشاركة المختلفين في بعض الأوصاف؟**»[7].

وأجاب عن الأول بالتفصيل فقال[8]: «**تجوز المفارقة في صفة معنوية، ولا تجوز المفارقة في صفة / من صفات النفس**»[9]. [43أ]

وأجاب عن الثاني بأنه: «**يجوز من غير تفصيل**»، فقد[10] يشترك المختلفان في صفة نفسية كالوجود وكاللونية التي يشترك فيها السواد والبياض[11]. (وذكر الوجود مسامحة في القول؛ فإنه ليس من صفات النفس). وقد يختلف المثلان في صفة معنى كالجوهرين المختلفين[12] في الحركة والسكون واللون أو أي معنى فرضته يوجد في

---

(1) ساقط من: أ.ب.د.

(2) د: العين.

(3) ساقط من: ب.

(4) ما بين معقوفتين ساقط من: أ.ج.د.

(5) الإرشاد، ص: 55_56.

(6) ساقط من: ب.ج.

(7) الإرشاد، ص: 56.

(8) ب.د: فقد.

(9) الإرشاد، ص: 56.

(10) ب: و.

(11) الإرشاد، ص: 56.

(12) أ.ج.د: المفترقين.

أحد الجوهرين ويوجد في الآخر/ ضده. وقد تحقق تماثل الجواهر[1]. [82د]

قال: «**وغرضنا [من هذه المسألة]**[2] **الرد على الباطنية**[3]**ـ**[4]:

فإنهم زعموا أن المشاركة في صفة واحدة[5] من أوصاف الإثبات توجب/ التماثل، [59ج] وامتنعوا على[6] مساق هذا أن يصفوا الباري ـ تعالى ـ[7] بالوجود؛ لما فيه من[8] المشاركة في صفة[9] إثبات، وذلك يلزم منه[10] التماثل عندهم[11].

وهؤلاء إن نفوا الصانع أقيمت عليهم القواطع في إثباته، وإن أثبتوه لزمهم من إثباته ما حاذروه؛ إذ الاشتراك في معقولية الثبوت اشتراك في أمر ثبوتي، فيلزمهم التماثل، والاشتراك في التسمية لا ينبني عليها التماثل، وكذلك الافتراق فيها لا ينبني عليه الاختلاف[12].

ثم نقول: أتزعمون أن الاشتراك في وصف واحد يلزم منه الاشتراك في جميع الأحكام أو لا[13]؟

---

(1) ساقط من: أ.
(2) ب.ج.د: في هذه، وعبارة المتن من الإرشاد.
(3) ب.د: البطانية.
(4) الإرشاد، ص: 57.
(5) ساقط من: د
(6) أ: في.
(7) ساقط من: ج.
(8) ساقط من ب.ج.د
(9) أ: صفات.
(10) ساقط من: أ.
(11) الإرشاد، ص: 57.
(12) نفسه، ص: 57.
(13) ساقط من: ب.

فإن زعموا ذلك[1]، فقد جحدوا البديهة[2].

وإن أبوه كان تسميتهم الاشتراك في معقول واحد تماثلا وتشبيها أمرا اصطلحوا عليه، وليس هو المحال الذي قام عليه الدليل.

ثم سأل نفسه سؤالا فقال:

«**فإن قيل: هل تطلقون القول بأن الله ـ تعالى ـ يماثل الحوادث في الوجود**»[3]؟

وأجاب عن ذلك أن[4] «**لا سبيل إلى إطلاقه**»[5].

قلت: أما من زعم من النُّظار أن التماثل والاختلاف حكمان عقليان وهما متنافيان، ولا يجوز أن يتواردا على مورد واحد[6]، فيلزم من التفريع على هذا القول أنه لا يتعقل التماثل والاختلاف من وجهين؛ إذ التماثل ليس حكما/ على صفات الذات، وكذلك الاختلاف، وإنما هو حكم على[7] الذات، فلا يتوارد عليها[8] حكمان متنافيان. [83د]

ومن أبى أن يكون التماثل حكما ـ وهو الصحيح ـ، يرجع حاصله إلى نسبة معقولة، ولا يتعقل إلا بالقياس إلى أمرين، فيرجع الكلام فيها إلى المُشاحة والمناقشة في عبارة، فواحد يطلق التماثل على المشاركة في البعض، وآخر يطلق[9] على الاشتراك في جميع صفات النفس.

---

(1) ساقط من: أ.
(2) ب: البداية.
(3) الإرشاد، ص: 57.
(4) ساقط من: ب.
(5) الإرشاد، ص: 57.
(6) الشامل، ص: 315، الإرشاد، ص: 57.
(7) ساقط من: ج.
(8) ج: عليه.
(9) أ.د: يطلقها.

نعم لا يجوز إطلاقه؛ لما فيه من إيهام المشاركة في الكل، وهو مستحيل في وصفه، وكل لفظ موهم فلا يجوز إطلاقه على الباري ـ سبحانه ـ إلا بإذن سمعي.

[القول في تنزيهه عن التحيز][1]

قال: «فإن قال قائل قد ذكرتم أنه لا يمتنع اشتراك القديم والحادث في بعض صفات/ الإثبات، ففصلوا [لنا][2] ما تختص به الحوادث/ من الصفات، وهي مستحيلة على الإله. [60ج][44أ]

قلنا: نذكر أولا ما تختص الجواهر به»[3] إلى آخره.

قلت: حاصل ما ذكره أنه نظر إلى التحيز للجوهر[4]، وهو من صفات النفس على رأي من قال بالأحوال، أويرجع إلى نفس وجود الجوهر على طريق من نفاها. فإن كانت صفة/ نفسية فيستحيل وصف الباري ـ تعالى ـ[5] بها، وإن كانت نفس الجوهر فيستحيل أن يكون الباري ـ تعالى ـ[6] جوهرا. [30ب]

وذهبت الكرامية[7] وبعض الحشوية[8] إلى أن الرب ـ تعالى [عن

(1) في الإرشاد: (فصل فيها يستحيل اتصاف الله به).
(2) ساقط من: د والإرشاد.
(3) الإرشاد، ص: 58، التبصير، ص: 158ـ163.
(4) ب.ج.د: الجوهر.
(5) ساقط من: أ.ب
(6) ساقط من: أ.
(7) هم أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام، أثبتوا لله الصفات، ولكنهم انتهوا فيها إلى التجسيم والتشبيه...! وقد نص ابن كرام على أن معبوده على العرش استقرارا، وعلى أنه بجهة فوق ذاتا، وأطلق عليه اسم الجوهر... وأنه مماس للعرش من الصفحة العليا، وجوز الانتقال والتحول والنزول. ومنهم من قال هو على بعض أجزاء العرش، وقال بعضهم امتلأ العرش به، الملل والنحل: 1/ 108ـ113، الفرق بين الفرق، ص: 19ـ161ـ170، التبصير، ص: 111ـ117، المواقف، ص: 429، المقالات، ص: 141.
(8) هم جماعة من أصحاب الحديث صرحوا بالتشبيه... مثل مضر وكهمس وأحمد الجهمي وغيرهم من الحشوية قالوا: «معبودهم على صورة ذات أعضاء وأبعاض إما روحانية وإما جسمانية، ويجوز
==

قولهم]ـ[1] متحيز مختص بجهة فوق[2].

[84د] والدليل/ على فساد قولهم هو الدليل[3] على فساد القول بقدم الأجرام؛ من حيث إن كل متحيز لا يخلو عن الحركة والسكون، وما لا يخلو عن الحركة والسكون لا يخلو عن الحوادث، وما لا يخلو عن الحوادث فهو[4] حادث.

ولا محيص لهم[5] عن هذا الدليل فيما أثبتوه متحيزا إلا بأحد أمرين:

أحدهما: أن يقولوا بخلوه أولا عن صورة التحيز، ثم تطرأ[6] عليه صورة التحيز، كما صار إليه بعض الفلاسفة القائلين[7] بخلو الهيولي عن الصورة[8]، والدليل على إبطال ذلك ما تقدم، وإما[9] أن يلتزموا بأنه[10] ساكن بسكون قديم لا يعدم.

= الانتقال والنزول والصعود والاستقرار والتمكن، وأجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة، وأن المسلمين المخلصين يعانقونه في الدنيا والآخرة إذا بالغوا في الرياضة والاجتهاد إلى حد الإخلاص والاتحاد المحض... وأما ما ورد من الاستواء والوجه واليد... فأجازوا إطلاقها على ظاهرها». الملل والنحل: 1/ 105 ـ106، أصول الدين، ص: 337، المواقف، ص: 429.

(1) ساقط من: ب.

(2) المقالات، ص: 141، البغدادي، الملل والنحل، ص: 149 و الفرق بين الفرق، ص: 19ـ161ـ170، والتبصير، ص: 111ـ117، والشهرستاني، الملل والنحل: 1/ 108، والمواقف، ص: 271.

(3) الإرشاد، ص: 58.

(4) ساقط من: ج.

(5) ساقط من: أ.

(6) ب.ج.د: طرأ.

(7) ساقط من: ج.

(8) أصول الدين، ص: 58 ـ59، نهاية الإقدام، ص: 159ـ163ـ164ـ165، انظر: المطالب العالية: 4/ 25، 6/ 9ـ13.

(9) ب.ج.د: وما.

(10) د: إلـه، ج: ذلك أنه.

الجواهر بأسرها إلى الأحياز كلها نسبة واحدة[1] متساوية[2]، والحيز
ا الجوهر لو شغله غيره لكان بسكون حادث، وإشغاله كإشغال غيره له،
يان فيجب حدوث أحدهما لوجوب حدوث مماثله.

وله ـ تعالى ـ: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾[3]. وأجاب صاحب
ها بالاستيلاء والقهر[4] ولم ير أن الآية من المتشابهات[5].

لدة التي لا بد من رعايتها: أن كل لفظ يرد في الذات والصفات فلا
د منه نص متواتر بحيث لا يقبل التأويل على ما يستحيل في
يته: أن يرد من المتواتر الظاهر[6] في المحال، فيجب اعتقاد أن
اهر غير مراد؛ لقيام الدليل على استحالته، ثم ينظر فيما بقي من
ط:

حتمال/ واحد/ جائز تعين[9] حمل اللفظ عليه، وإن بقي أكثر من احتمال [85د][61ج]
حكم التجويز تعين الوقف، وحكم على الآية بأنها من المتشابهات التي لا
إلا الله ـ تعالى ـ[11].

أ.ب.ج.
د
.
ن: 60.

: ب.ج.د.
: أ.ج.د.

فنقول: نسبة الجواهر بأسرها إلى الأحياز كلها نسبة واحدة[1] متساوية[2]، والحيز الذي شغله هذا الجوهر لو شغله غيره لكان بسكون حادث، وإشغاله كإشغال غيره له، فإذا تماثل المعنيان فيجب حدوث أحدهما لوجوب حدوث مماثله.

واستدلوا بقوله ـ تعالى ـ: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾[3]. وأجاب صاحب الكتاب بتأويلها بالاستيلاء والقهر[4] ولم ير أن الآية من المتشابهات[5].

قلت: القاعدة التي لا بد من رعايتها: أن كل لفظ يرد في الذات والصفات فلا يتصور أن يرد منه نص متواتر بحيث لا يقبل التأويل على ما يستحيل في العقول، فغايته: أن يرد من المتواتر الظاهر[6] في المحال، فيجب اعتقاد أن المحمل[7] الظاهر غير مراد؛ لقيام الدليل على استحالته، ثم ينظر فيما بقي من محامل[8] اللفظ:

فإن بقي احتمال/ واحد/ جائز تعين[9] حمل اللفظ عليه، وإن بقي أكثر من احتمال واحد[10] على حكم التجويز تعين الوقف، وحكم على الآية بأنها من المتشابهات التي لا يعلم تأويلها إلا الله ـ تعالى ـ[11]. [85د][61ج]

---

(1) ساقط من: أ.ب.ج.
(2) ساقط من: د
(3) طه / 4.
(4) ب.د: الضر.
(5) الإرشاد، ص: 60.
(6) أ: الظواهر.
(7) ب: المحل.
(8) ب: محال.
(9) أ: فيتعين.
(10) ساقط من: ب.ج.د.
(11) ساقط من: أ.ج.د.

وإن قدر ورود خبر واحد[1] وهو نص في المحال قطع بكذب رواته[2]، وإن كان محتمل التأويل، فالتصرف فيه كما سبق في المتواتر الظاهر[3] من الوقف عند تعارض الاحتمالات المجوزة وتسويغ [الحمل على][4] الاحتمال الواحد المجوز بعد إخراج المحمل المحال.

وغير[5] هذا نقل عن [إمام دار الهجرة][6] ـ[7] [ـ رضي الله عنه ـ][8] أنه قال: «الاستواء

(1) اختلف العلماء في حجية حديث الآحاد، وهل هو من الأدلة اليقينية القطعية أم من الأدلة الظنية، فمنهم من قال إنه يفيد العلم، بمعنى الظن لا بمعنى اليقين، فإن العلم قد يطلق ويراد به الظن كما في قوله ـ تعالى ـ ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُومِنَـٰتٍ﴾ [الممتحنة/ 10] أي ظننتموهن. ومنهم من قال إنه يفيد العلم اليقيني من غير قرينة، لكن من هؤلاء من قال ذلك مطرد في خبر كل واحد كبعض أهل الظاهر وهو مذهب أحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه، ومنهم من قال يوجد ذلك في بعض أخبار الآحاد لا في الكل، وإليه ذهب بعض أصحاب الحديث، ومنهم من قال: إنه يفيد العلم إذا اقترنت به قرينته كالنظام ومن تابعه. وذهب البقية إلى أنه لا يفيد العلم اليقيني مطلقا لا بقرينة ولا بغير قرينة، وأما ما لا يوجب العلم من أخبار الآحاد فعلى ضربين أحدهما: المسند وهو ما اتصل إسناده بالنبي ـ ﷺ ـ، وقد أنكر العمل به الجبائي والرافضة وطائفة من أهل الظاهر كالقاساني، أما وجوب العمل به فذهب القاساني وغيره من القدرية إلى أنه لا يجوز العمل بخبر الآحاد وقال الجبائي لا يجوز العمل إلا بخبر اثنين فصاعدا، وقال غيره من القدرية لا يجوز العمل إلا بخبر أربعة والذي عليه سلف الأمة من الصحابة والتابعين والفقهاء أنه يجب. الآمدي الأحكام 2/ 148، وانظر أيضا: التمهيد ص: 441، الباجي، أحكام الفصول ص: 329ـ349، و أصول الدين ص: 12، والمطالب العالية: 9/ 201.

(2) ج.د: رواية.

(3) ساقط من: د.

(4) ساقط من: أ.

(5) ب: غير.

(6) بعض حذاق السلف.

(7) هو مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر بن عمرو بن الحارث الأصبحي المدني، أبو عبد الله أحد أئمة المذاهب المتبعة في العالم الإسلامي، وإليه تنسب المالكية، ولد بالمدينة سنة 93هـ، وتوفي سنة 179هـ، من تصانيفه الموطأ. وفيات الأعيان 4/ 135ـ139، الفهرست ص: 189ـ199، شذرات الذهب 2/ 350ط1، 1988 معجم المؤلفين 8/ 168.

(8) ساقط من: ب.ج.د.

معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه[1] بدعة»،[2] معناه أن لفظ «الاستواء» في اللغة معلوم المحامل[3]، وهي لفظة عربية لا إشكال فيها، فيطلق ويراد به: الاستيلاء والقهر[4] ـ كما ذكر ـ، ويطلق ويراد[5] به: القصد إلى خلق[6] شيء في العرش[7] كقوله ـ تعالى ـ[8]: ﴿ثُم ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾[9]، أي قصد إليها، فإذا بطل/ حملها على الاستقرار بقي احتمالان[10] يجوزان، ولا يمكن حمل اللفظ على أحدهما إلا بسنة ولم يقم من السنة دليل على تعيين[11] محمل فهو المعني بقوله: و«الكيف مجهول». [45أ]

ولا يمكن التعويل[12] على ترجيح أحد الاحتمالين [على الآخر][13] بأمر بمجرد[14] الظن، [فإن ذلك][15] يفيد في الأحكام الشرعية، ولا مجال لذلك فيما يتعلق بأسمائه وصفاته، والسائل لطلب الترجيح بهذه الجهة[16] مبتدع، والآية على هذا

---

(1) أ: عن هذا.

(2) شرح العقيدة الطحاوي، ص: 313، الإرشاد، ص: 60، سلامة العزامي، فرقان القرآن بين صفات الخالق وصفات الأكوان، ص: 16ـ17.

(3) ب.ج: المحال.

(4) لسان العرب: 4/ 414: (مادة سوا).

(5) ساقط من: ب.

(6) ب: خلوع.

(7) لسان العرب: 4/ 114: (مادة سوا).

(8) ساقط من: أ.ج.د

(9) فصلت / 10.

(10) د: الاحتمالان.

(11) أ.ب.د: تعين.

(12) ب.د: التطويل.

(13) ساقط من: ب.

(14) أ.ج: مجرد.

(15) ساقط من: أ.

(16) ب: الجملة.

التأويل[1] من[2] المتشابهات.

[86د] / وقوله: «**والامتناع من التأويل يجر إلى اللبس والإيهام واستزلال العوام**»[3]_[4].

قلنا: إذا نفي المحمل المحال[5]، وتردد الخاطر في احتمالين لا يمكن أن يعين[6] أحدهما، فأي لبس في الاعتقاد[7] يحصل؟ وأي[8] زلة للعاميِّ مع تنزيه ذي الجلال والإكرام[9] عن كل ما لا يليق بجلاله، فاعلم ذلك ترشد.

ooooo

(1) ساقط من: أ.ج.د.

(2) ساقط من: أ.

(3) د: القوام.

(4) الإرشاد، ص: 60.

(5) ب.د: المحل.

(6) ساقط من: أ.ج.د.

(7) د: الاعتداد.

(8) د: وان.

(9) ساقط من: أ.ج.

الفصل الخامس

[في تنزيهه عن الجسمية]

صرحت طوائف من الكرامية بتسمية الباري ـ تعالى [عن قولهم][1] ـ جسما[2].

والنظر في إشعار هذه التسمية في اللغة واللسان[3]، ثم إقامة الدليل على إبطالها.

وإنما حمله على تقديم[4] الكلام على[5] مقتضى اللفظ في وضع اللسان[6]؛ لأن بعض الكرامية/ تأوّل كلام شيخهم[7] على معنى آخر غير المفهوم من اللفظ، فيقع/ المنع من جهة الشرع؛ حيث سماه بما لم يسم به[8] نفسه، وإنما يطلق على الباري ـ تعالى ـ لفظ موهم إذا ورد به إذن، فلهذا[9] بحث عن مقتضى اللفظ لغة. [62ج] [31ب]

فإن أراد الخصم[10] المحمل[11] الظاهر، منعه دليل العقل، وإن أراد غيره، منعه دليل الشرع.

---

(1) ساقط من: ب.د

(2) الإرشاد، ص: 61، المواقف، ص: 429، التبصير، ص: 111، الفرق بين الفرق، ص: 203.

(3) الجسم لغة: «جماعة البدن أوالأعضاء من الناس والإبل والدواب كغيرهم من الأنواع العظيمة الخلق»: لسان العرب: 13/ 99 (مادة جسم).

(4) أ: تقديمه.

(5) ساقط من: أ.

(6) جاء في و: سبيل مفاتحتهم بالكلام أن تقول الجسم هو المؤلف في حقيقة اللغة، راجع: الإرشاد، ص: 61.

(7) شيخ الكرامية هو أبو عبد الله محمد بن كرام.

(8) ساقط من: أ.

(9) ب.ج.د: فهذا.

(10) الخصم هنا هم الكرامية الذين صرحوا بتسميته ـ تعالى ـ جسما من غير دليل عقلي ولا شرعي، انظر: الفرق بين الفرق ص: 202-214، المواقف، ص: 429، التبصير، ص: 111.

(11) ب: المحال.

«فإن لفظ الجسم يشعر بالتأليف لدخول[1] المبالغة فيه فهذا المعنى من قولهم جسيم لمن[2] كثرت أجزاؤه، وأجسم لمن زاد في كثرة الأجزاء»[3]، ولو كان الباري[4] ـ تعالى ـ مركبا من أجزاء للزم أن يجب لكل واحد من الأجزاء الحياة والعلم والقدرة، ويفضي إلى تعدد في الإلهية.

وسنقيم[5] أدلة الوحدانية[6] فيلزم[7] / بطلان الجسمية والتركيب من الأجزاء. [87د]

ثم الدليل على إبطال كونه جوهرا[8] هو بعينه[9] يدل على إبطال كونه جسما.

وقد أحلنا أن يكون من جملة[10] المتحيزات، ولا يصح جسم إلا متحيزا، وكل متحيز لا يخلو عن الحركة والسكون، وما لا يخلو عن الحوادث[11] فهو حادث. فإن طردوا دلالة الحدث فيه لزم حدوثه، وإن لم يطردوها فقد نقضوا حدوث العالم.

ثم نقول: فرض الصانع جسما لا يخلو إما جسما لا يتناهى، أوجسما متناهيا:

فإن كان جسما لا يتناهى، فلا يمكن أن يكون[12] غير متناه من جميع الجهات؛ فإن ذلك يمنع وجود غيره من الأجسام.

---

(1) ج: الوجود.
(2) ساقط من: ج.
(3) الإرشاد، ص: 61.
(4) ساقط من: أ.ج.
(5) ب.ج: ولا تستقيم، د: وتستقيم.
(6) ج: الروحانية، د: الواحدين.
(7) ب.د: فلزم.
(8) التبصير، ص: 159، الملل والنحل: 1/ 108، المواقف، ص: 171ـ173.
(9) ساقط من: أ.
(10) ب.ج.د: جهة.
(11) ج: الحركة.
(12) د: فيجوز.

فلا بد من القول في هذا الفرض أن يكون متناهيا من بعض الجهات، فتجوز حركته[1] إلى الجهة المتناهية، ويلزم منه[2] تناهيه من الجهة الأخرى لا محالة[3]؛ لأن الحركة تفريغ وإشغال، فلا يشغل [من جهة][4] إلا وقد فرغ من الجهة[5] الأخرى، فيجب تناهيه لا محالة.

وقد استدل بعض النُّظار على استحالة جسم لا يتناهى أنا[6]:/ لو فرضنا خطين [46أ] متوازيين، وفرضنا أحدهما متناهيا من جهة وغير متناه من جهة أخرى، فإذا تحرك عن الموازاة فلا يخلو إما أن يلاقيه أو لا يلاقيه: فإن فرض عدم الملاقاة مع دوام الحركة وتناهي المساحة بينهما كان ذلك محالا، وإن فرض الملاقاة فلا بد أن تقع على// نقطة [63ج][88د] هي أول نقطة الملاقاة، [ثم يلاقي ما بعدها، وما لا يتناهى لا يعقل نقطة هي أول نقطة الملاقاة][7]، فيلزم أن يلاقيه وأن لا يلاقيه، وذلك ممتنع. وإنما لزم المحال من فرض جسم لا يتناهى، وهو محال ـ إذن ـ.

وإذا ثبت أن[8] كل جسم متناه، فلو قدر صانع العالم جسما للزم تناهيه، وإذا تناهى لزم أن يكون أصغر من العالم أو أكبر أو مساويا، وذلك محال، ويتطرق إلى واجب الوجود وجوه الجواز وي ويتعالى الله[9] عن ذلك.

قال: «**فإن قال قائل: نطلق لفظ الجسمية ونريد به الدلالة على وجوده**».

---

(1) د: حركة.
(2) ساقط من: ب.
(3) د: ولا محالة.
(4) ساقط من: ب.
(5) ساقط من: ب.
(6) د: أن.
(7) ساقط من: ب.
(8) ب.ج.د.
(9) ساقط من: د.

قلنا: كل لفظ موهم معنى لا يصح نسبته إليه، فلا سبيل إلى إطلاقه عليه إلا بإذن، ولا إذن في إطلاقه.

فإن قيل: قد سمى الله ـ تعالى ـ[1] ذاته نفسا[2]. في قوله ـ تعالى ـ: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾[3].

قلنا: الجواب عنه من وجهين:

أحدهما: أن لفظ النفس في اللسان يطلق بإزاء الذات[4]، ولهذا كان[5] يقال: نفس العرض ولا [يصح أن][6] يقال جسم العرض، فخالف[7] لفظ الجسم.

الجواب[8] الثاني: أن الإطلاق يعتمد فيه على[9] الإذن، وقد ورد في أحد اللفظين دون الآخر، فافترقا. ثم القياس لا يجري في أسماء الرب ـ سبحانه ـ، بل القياس قام القاطع على إعماله في أحكام[10] أفعال المكلفين الشرعية، ولم يقم قاطع على استعماله في أسمائه ـ سبحانه ـ فلم يكن لإطلاقه وجه، ولو ساغ ذلك لصح أن يسمى جسدا[11].

---

(1) ساقط من: أ.ج.د.

(2) الإرشاد، ص: 61ـ62.

(3) المائدة / 118.

(4) جاء في لسان العرب: «تقول: قتل فلان نفسه ويهلك نفسه أي أوقع الإهلاك بذاته كلها وحقيقته»: 6/ 233 (مادة نفس).

(5) ساقط من: أ.ب.د.

(6) ساقط من: أ.

(7) ب.د: بخالف.

(8) ساقط من: أ.

(9) ساقط من: أ.

(10) ساقط من: ب.ج.د.

(11) الإرشاد، ص: 61ـ62.

و/ قد يعتذرون بأن لفظ الجسد منع منه الشـرع. [89د]

فيقال لهم: لم[1] لم تسم الأمة الباري ـ تعـالى ـ[2] عـاقلا مـع أن قـول القائـل عقلتـه وعلِمته بمعنى واحد في مقتضـى اللسان[3]. وكذلك لفظ الفقيه وغير ذلك ممـــا امتنـع مع صلاحية اللفظ له[4].

فيدل والحالة هذه على أنه لا سبيل إلى إطلاقه عليه إلا بإذنٍ [ـ والله أعلم ـ][5].

OOOOO

(1) ساقط من: أ.

(2) ساقط من: أ.ج.

(3) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة: 3/ 45، (مـادة عقل)، لسان العرب: 1/ 466، (مـادة عقل).

(4) ساقط من: ب.

(5) ساقط من: ج.

الفصل السادس:

[في مخالفة الباري ـ تعالى ـ[1] للجواهر[2] في قبول الأعراض، وصحة الاتصاف بالحوادث]/

[ج64]

[ب32] قال/: «والرب ـ سبحانه ـ يتقدس عن قبول الحوادث»[3] إلى آخره.

قلت: تضمن [كلامه في][4] هذا الفصل:

ـ نقل مذهب الكرامية.

ـ وإبطال مذهبهم وإبداء مناقضتهم.

فمذاهبهم في هذا الأصل[5] أنهم يزعمون: أن قيام الحوادث به صحيح، ولا يتصف بحادث يقوم به[6].

والتزموا على قود[7] ذلك أن يقولوا: الباري ـ تعالى ـ[8] خالق في الأزل[9]. وخالفهم الأصحاب[10] في كونه خالقا في الأزل[11].

---

(1) ساقط من: أ.ج.

(2) ب.د: الجواهر.

(3) الإرشاد، ص: 62، أصول الدين، ص: 38ـ106، المواقف، ص: 275.

(4) ساقط من: أ.ب.ج.

(5) ب.ج: [الفصل].

(6) أصول الدين، ص: 88ـ106، الفرق بين الفرق، ص: 202ـ214، التبصير، ص: 112ـ113.

(7) ساقط من: ج.أ. أما ب: [مود]

(8) ساقط من: ج.د.

(9) الفرق بين الفرق، ص: 202ـ214، التبصير، ص: 113.

(10) يقصد بهم الأشعرية.

(11) المواقف، ص: 276ـ277، التبصير، ص: 154ـ155.

وهذه المسألة[1] لا خلاف فيها من حيث المعنى؛ فإنهم أطلقوا لفظ الخالق، وأرادوا به[2] أنه[3] قادر على الخلق، ونحن نطلق/ لفظ الخالق ونريد به صدور الخلق عنه، ولا شكّ في تجدد هذا المعنى، وتحقق قدم المعنى الأول، فلم يتوارد النقيضان على مورد[4] واحد. [47أ]

وقيام المعنى لما[5] يوجب تجدد أحكامه، فكيف يقوم بالباري ـ تعالى ـ[6] ولا يوجب حكما، مع أن إيجاب المعاني لأنفسها؟

وكيف تتخلف عن المعنى صفة/ نفسه؟ فإن فرّعنا على نفي الأحوال، فلا معنى لتجدد الأحكام إلا تجدد المعاني. [90د]

فإذن التغير المعقول في الحوادث [ـ دالا على الحدوث ـ][7] أثبته القوم في حق الباري ـ تعالى ـ[8]، وإنما أبوا ذلك تسمية وإطلاقا.

ثم أحدث الكرامية لأنفسهم اصطلاحا فقالوا: إذا قام به قول حادث فليس قائلا[9] به، وإنما هو قائل[10] بالقائلية[11]. وفسروا القائلية[12] بالقدرة على القول[13].

---

(1) ساقط من: ب.
(2) ساقط من: ج.د.
(3) ساقط من: ب.
(4) ج: قدم.
(5) ب.ج.د: بذا.
(6) ساقط من: ب.ج.
(7) ساقط من: ب.
(8) أ.ب.ج.
(9) د: قابلا.
(10) د: قابل.
(11) د: بالقابلية.
(12) د: القابلية.
(13) أصول الدين، ص: 106، الفرق بين الفرق، ص: 207ـ218، الملل والنحل: 1/ 111.

ـ وسمعت بعض الـمشايخ يفسرها[1] على أصلهم بقبول القول[2]ـ.

ثم ما يقوم به من الحوادث يسمونـه حادثا[3] ولا يسمونه محدثا، ومـا يفعله خارجـا عن ذاته يسمونه محدثا[4]، هذا شرح مذاهبهم على الاختصار.

وأما أوجه الرد عليهم فعمدة الأصحاب طريقان:

الأول[5]: أن [القابل للشيء][6] لا يخلو عنه أو[7] عن مثله أو عن[8]: ضده:

فلو قبلها لم يخل عنها [أو عن ضدها][9]، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث[10].

تحرير المقدمـة الأولى: وهي[11] أن كل قابـل للشّيء لا يخلـوعنه أوعن ضـده، هـو: أن نسبة ما[12] يقـوم بكل ذاته[13] قبولا واتصافا وحلولا نسـبة واحـدة، فلـو جـاز أن يخلو عن البعض لجاز أن يخلو عن كله لتساوي نسبة الكل إليه، ولما وجـب لكـل قابـل بعض الصفات دل على استحالة ما يؤدي إلى نفي ما/ وجـب لـه عنـه. وهـذه الطريقـة [65ج] مستمرة في الجواهر والقديم سبحانه.

---

(1) أ.ب.ج: يفسره.

(2) نسب هذا القول إلى أبي إسحاق الإسفراييني؛ إذ هو القائـل: إن مـن مـذهب الكرامية تقبـل الحـوادث وكلام الله حادث من الحوادث عند الكرامية، انظر: الشامل، ص: 523ـ524.

(3) الفرق بين الفرق، ص: 204.

(4) الفرق بين الفرق، ص: 204.

(5) أ.ب.ج: الأولى.

(6) ب: القائل للشيء.

(7) ب: و.

(8) ساقط من: د.

(9) ساقط من أ.ج.د

(10) المواقف، ص: 276ـ277.

(11) أ.ب: وهو.

(12) ساقط من: ب.

(13) أ.ب.د: ذات.

أما الجواهر فقد استحال خلوها عن الأكوان/ ضرورة[1]، ونسبة الأكوان إليها [91د] كنسبة سائر المعاني قبولا وحلولا واتصافا، وتساوي الكل قبول؛ لأنها ـ أعني الجواهر ـ تقبل الأعراض لأنفسها، وكذلك نقول في القديم[2]: إنه وجب له ما دلت الأفعال عليه، فلو صح خلوه عن بعض ما هو قابل له، لجاز خلوه عن بعض[3] شواهد الأفعال، وهو محال.

ويجب أيضا أن يقال: إن القديم إنما يقبل المعاني لنفسه؛ إذ لو قبلها لمعنى لكان قبوله المعنى لمعنى آخر، ويتسلسل، فيجب تحقيق القبول للنفس.

وقد قرر أن هذه الطريقة لا تتمشّى[4] على أصول المعتزلة؛ لما سبق من ذكر اضطرابهم في الجواهر[5]، فلم يستمر لهم القول[6]: إن كل قابل للشيء[7] لا يخلو عنه أو عن مثله أو عن[8] ضده، وإذا لم يستمر ذلك كليا لم ينتج القياس.

وكذلك أحكام الإرادة، قد[9] تجدد له وقد خلا عن جميعها[10] أزلا، فلم يستمر لهمُ القول: إن كل قابل للشيء لا يخلو عنه [أو عن مثله][11] أو عن ضده.

[الطريق/ الثاني][12] للأصحاب[13] ـ ولم يتعرض له[14] صاحب الكتاب ـ: أن [48إ]

---

(1) المجرد، ص: 243، أصول الدين، ص: 56.
(2) ج: تقديم.
(3) ساقط من: أ.ج.د.
(4) ب: تمشى.
(5) المواقف، ص: 252.
(6) ساقط من: أ.ج.
(7) ساقط من: د.
(8) ساقط من: ج
(9) ساقط من: د.
(10) المقالات، ص: 189ـ161ـ509ـ511، أصول الدين، ص: 102، المواقف، ص: 99.
(11) ساقط من: أ.ب.ج.
(12) أ. [الطريقة الثانية].
(13) الأشعرية.
(14) أ.ب.ج: لها.

[92د] كل[1] من تجددت عليه الأوصاف الجائزة جائز من حيث إن الذات لا تتعقل إلا موصوفة بصفات أو غير موصوفة بصفات، فترددت الذات[2] بين الاتصاف بالصفات أو العروِّ عن الصفات؛ وإذا جاز أن تكون متصفة وجاز أن لا تكون متصفة، صارت موسومة[3] بحكم الجواز، فكل جائز مقتض[4] لمقتض، ووجوب وجود[5] القديم يمنع/ من ذلك، فامتنع القول بتغيره.

[33ب] ثم ألزمهم صاحب الكتاب[6]/ قيام الألوان[7] به، [وأكد ذلك][8] بما صاروا إليه من كونه متحيزا مختصا بجهة، وكل جرم[9] جاز أن تقوم به الألوان. فيلزم ذلك فيما أثبتوه/ صانعا، وذلك محال.

ooooo

---

(1) أ: ما.
(2) ساقط من: أ.
(3) ج: مذمومة.
(4) أ.ج.د: فمقتضي.
(5) ساقط من: ج.
(6) ساقط من: ب.
(7) الإرشاد، ص: 64، أصول الدين، ص: 78، التبصير، ص: 160.
(8) ب.د: وكل ذلك.
(9) ساقط من: د.

الفصل السابع :

[في الدليل على استحالة كونه جوهرا[1] وعلى حلول بعض صفاته في الحوادث[2]، والتنصيص على نكت في الرد على النصارى].

قال: «الجوهر في اصطلاح المتكلمين هو المتحيز»[3].

قلت: قد فسر الجوهر بالمتحيز، وقد تقدم ذكر تعاليه عن التحيز، فذكره/ في هذا الفصل تكرارا، وإنما الحاجة إلى ذكر هذا الفصل أنه لما أقام الدليل على استحالة أن يكون محلا للحوادث، دعت الحاجة إلى استحالة أن يكون هو حالا في الحادث، وكذلك كل[4] صفة من صفاته، وفي التعرض[5] لذلك الرد على النصارى[6] القائلين بحلول اللاّهوت[7] في الناسوت[8]، فنذكر مذاهبهم، ثم[9] نذكر الرد عليهم. [66ج]

فنقول: النصارى وإن أطلقوا عليه اسم الجوهر[10] فلا يريدون به ما يريد به[11] المتكلمون في[12] المتحيز[13]، وإنما عنوا به أنه[14] أصل الأقانيم.

---

(1) التبصير، ص: 155ـ162، المواقف، ص: 273، التمهيد، ص: 93ـ97.

(2) المجرد، ص: 40ـ41.

(3) الإرشاد، ص : 64.

(4) ساقط من: ب.د.

(5) ساقط من: أ.

(6) ب.ج: الأنصار.

(7) ب: الألوهات.

(8) التمهيد، ص: 43ـ94.

(9) ساقط من: ب.ج.د.

(10) الإرشاد، ص: 65 ـ66، التمهيد، ص: 107ـ116.

(11) ساقط من: ج.د.

(12) أ.ب.د: من.

(13) أ: التحيز.

(14) ساقط من: ج.

[والأقانيم][1] عندهم ثلاثة، وقد قيل: إن[2] الأُقنوم لفظة يونانية، والمراد بها في تلك اللغة: أصل الشيء[3].

ثم قالوا: إن الأقانيم الثلاثة لم يحل في ذات المسيح منها إلا أقنوم[4] واحد، وهو أقنوم الكلمة، دون الأقنومين الآخرين وهما: الأب، وروح القدس.

[93د] ولا يعنون بالكلمة/ الكلام؛ فإنه عندهم حادث، وإنما عنوا بالكلمة: العلم، وبروح[5] القدس: الحياة، وأقنوم الوجود[6] سموه: أبا.

ثم قالوا: إن الثلاثة واحد، فجمعوا بين نقيضين[7]: وحدة، وكثرة.

وهذا يدرك فساده ببداهة[8] العقول.

وظنّي[9] أن النصارى أخذوا ذلك من مذاهب المنطقيين من الفلاسفة؛ فإنهم قالوا بأن[10] الأجناس والفصول الذاتية لها كثرة في الذهن وهي في الخارج واحدة لا كثرة فيها، فالسواد عرض، لون، سواد، وهذه الاعتبارات الثلاثة ذهنية[11] ولا وجود [لها في الخارج][12]، فالخارج واحد في الذهن يتكثر[13]، فأخذ النصارى هذا الأصل

(1) ساقط من: أ.
(2) ساقط من: ب.
(3) «الأقانيم الأصول وأحدها أقنوم قال الجوهري وأحسبها رومية»: لسان العرب: 12/ 496، (مادة قنم).
(4) ساقط من: ب.
(5) د: روح.
(6) ب: الجود.
(7) ساقط من: ب.
(8) أ.ج: ببداية.
(9) أ: فظني.
(10) ساقط من: ب.ج.
(11) ساقط من: ج.
(12) ج: في خارج.
(13) معيار العلم، ص: 342.

وطردوه في الأقانيم، إلا أنهم أفسدوه؛ فإنهم ميزوا بعضا عن بعض، فإن أقنوم الكلمة اتحد بجسد المسيح، وبقية الأقانيم لم تتحد[1].

فكيف يستقيم إجراء ذلك الأصل مع هذا الخبط؟

والاعتبار العقلي الذهني كيف يتحد بذات أخرى؟ / [49أ]

وعلى الجملة فمذهبهم غير معقول، وهم أخس الفرق وأرذلها[2] أفهاما[3]، وإدراك الحقائق على مثلهم عسير، والله الهادي إلى الحق والمرشد إلى القول الصدق.

و[4] قوله: «**الأقانيم عندهم لا ترجع إلى موجودات، بل هي بمنزلة الأحوال عند القائلين بها**»[5].

قلت: تشبيهها على أصلهم بالوجوه[6] والاعتبارات على رأي بعض[7] / [67ج] نفاة الأحوال أقرب[8]؛ فإن الأحوال صفات عديدة[9] لموصوف واحد على رأي من أثبت الأحوال،/ [94د] والنصارى نفوْا التعدد[10].

ثم ذكر اضطرابهم في معنى اتحاد الكلمة بجسد المسيح، وتدرعها بالناسوت منه.

فنهم من قال: التدرع والاتحاد يرجع إلى قيامها به[11] كما يقوم العرض بالجوهر[12].

وهذا يوجب مفارقته لذات الجوهر ضرورة؛ إذ المعنى الواحد لا يقوم بذاتين.

---

(1) ج: تتحدد.
(2) ساقط من: ج.د.
(3) ساقط من: ج.
(4) ساقط من: أ.ب.
(5) الإرشاد، ص: 65.
(6) ج: بالوجود.
(7) ساقط من: د.
(8) ج: القرب.
(9) أ.ب: سائدة.
(10) الإرشاد، ص: 65.
(11) ساقط من: د.
(12) قال الجويني: «هذا مذهب معظمهم»، الشامل، ص: 581ـ582.

ثم فيه قول بانتقال المعنى، [وقد سبق استحالة انتقال المعنى][1].

وذهب الروم إلى أن الكلمة مازجت جسد المسيح واختلطت به كما يخالط الخمر اللبن مثلا[2].

وهذا الاختلاط من أحكام الأجسام، فكيف يعقل في الكلمة التي هي خاصية[3] الذات الأزلية؟

وسمعت من[4] بعضهم - عند المباحثة - يقول: نسبته نسبة ضياء الشمس من الشمس، فهي مشرقة علينا ولم تفارق الشمس[5].

ولم يعلم[6] أن أضواء الشمس[7] أجسام[8] مضيئة[9] كثيرة بعضها يتصل بما أشرق عليه، وبعضها يتصل[10] بغيره، فأين هذا من هذه[11] الخاصية المتحدة؟

[فتبين بعد][12] هذا البيان[13] أن المذهب غير معقول.

ونحن نستدل عليهم بثلاث نكت:

---

(1) ساقط من: ب.

(2) نسب هذا القول إلى كثير من اليعقوبية والنسطورية وفرقة الملكية، الفصل في الملل والأهواء والنحل: 1/ 117، التمهيد، ص: 108-109-112، الملل والنحل: 1/ 222.

(3) ج: خاصة.

(4) ساقط من د.ز: عن.

(5) ج: الجسم.

(6) أ: يعلموا.

(7) ساقط من: ب.د.

(8) د: أجرام.

(9) ساقط من: أ.

(10) ساقط من: ب.

(11) ساقط من: أ.ب.د

(12) أ: وتبين بعد، ج: في، وهو ساقط من: د.

(13) د: بيان.

الأولى: ما سبق من استحالة الانتقال على المعاني، وامتناع قيام صفة بموصوفين.

النكتة الثانية: [أن الاتحاد][1] إن كان واجبا لذاته،/ لزم منه قدم الناسوت، وقد دل الدليل عل حدوثه. [34ب]

وإن كان جائزا افتقر إلى مقتض.

ثم ما يخرج من القوة إلى الفعل في مادة الإمكان، ويتعالى عن ذلك واجب الوجود، فلم يبق إلا أن يكون الاتحاد[2]/ مستحيلا، وهو المطلوب. [95د]

النكتة[3] الثالثة: أن الاتحاد إما أن يكون وصف كمال أو وصف نقص:

فإن كان وصف كمال فيجب[4] للذات الأزلية أزلا،

وإن كان وصف[5] ذم فقد وصفوه بالنقائص.

ثم نقول لهم: هل يجوز زوال هذا الاتحاد أم لا؟

فإن قالوا: لا، كان باطلا؛ لأن ما قبل الانتفاء قبل ثبوته، قبله بعد ثبوته؛ إذ جواز كل جائز [6] لمعقوليته، فلا ينتفي تجويز العدم عليه بتحقق[7] أحد الطرفين.

وإن جاز عدمه صارت ألوهية المسيح غير واجبة، بل هي جائزة تثبت تارة وتنتفي أخرى، / وذلك يفضي إلى مثله في ذات[8] واجب الوجود، و هو محال. [68ج]

---

(1) ساقط من: ب.

(2) ساقط من: ب.

(3) ساقط من: أ.د.

(4) ب: يجب.

(5) أ: صفة.

(6) أ.ب: إضافة: واجب.

(7) د: لتحقق.

(8) ساقط من: ب.

هذا تلخيص الرد عليهم.

و[1] أما المناقضات، فقد ذكرها صاحب الكتاب ووجه عليهم طلبات:

الطلبة الأولى: أن يقال لهم: لم[2] حصرتم الأقانيم في ثلاثة؟

الثانية[3]: لم خصصتم الاتحاد بالكلمة دون غيرها من الأقانيم؟

[50أ] / الثالثة[4]: لم خصصتم [جسد المسيح بالاتحاد][5] دون غيره من الأجسام؟

فإن استدلوا بما ظهر على يديه من إحياء الموتى، وإبراء الأكمة والأبرص، رُدّ عليهم بما ظهر على يد موسى - عليه السلام - من انقلاب العصا ثعبانا تسعى وغيرها من الآيات الخارقة للعادات.

وقد ذكر إطباقهم على التثليت، وعلى أن المسيح ابن الإله[6]، ثم قالوا: صلب[7].

قيل لهم: كيف يصح صلب الإله وقهره؟

[96د] فقالوا: المصلوب هو/ الناسوت.

قيل لهم: فمع الاتحاد كيف ينفرد بالصلب[8] الناسوت دون اللاهوت[9]؟ وهذه مناقضة محضة.

---

(1) ساقط من: أ.ب.ج.
(2) ب: لما.
(3) الإرشاد، ص: 68.
(4) نفسه، ص: 67.
(5) أ: الاتحاد بجسد المسيح.
(6) الإرشاد، ص: 67.
(7) نفسه، ص: 68.
(8) ج: الصلب.
(9) ب.د: الألوهات.

ثم قد ورد في إنجيلهم ما يشير إلى[1] تعبد المسيح وخضوعه وخشوعه للرب ـ سبحانه ـ، والتزام أحكام العبيد من التذلل وطلب الجزاء من الله ـ تعالى ـ والرحمة حتى قال: «أنا ماض إلى أبي وأبيكم وإلهي وإلهكم»[2].

فإن كانوا يتمسكون بلفظ «أبي» فقد قال: «وأبيكم [وإلهي وإلهكم][3]»، فبالمعنى الذي أثبت الأبوة لهم من التربية والعطف والرحمة ثبتت له. وقوله: «وإلهي» تصريح بمعنى العبودية والألوهية[4] للرب سبحانه[5] الذي يتعبد به و له ويخضع ويخشع.

﴿وَمَنْ يَّهْدِ اِللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِن مُّضِلٍّ﴾[6] [وَمَنْ يُّضْلِلِ[7] اِللَّهُ] فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ﴾[8].

ooooo

(1) ب.د: في.
(2) إنجيل يوحنا الإصحاح: 20 الآية: 18.
(3) ساقط من: أ.ب.د.
(4) ساقط من: د.
(5) ساقط من: أ.ب.
(6) الزمر / 35.
(7) ساقط من: ب.د.
(8) الزمر / 35.

باب:

[العلم بالوحدانية]

قال: «الواحد في اصطلاح الأصوليين: الشيء[1] [الذي لا ينقسم]»[2] [إلى آخره][3]_[4].

قلت:[5] [قوله: «في اصطلاح][6] الأصوليين[7]».

يريد به[8]: أنه في اصطلاح غيرهم [قد يطلق][9] على أمور: فقد يقال: واحد بالجنس[10] وواحد بالنوع[11]؛ فيقال: هذا وهذا جنس واحد[12]، وهذا وهذا نوع واحد، وهذا الإطلاق يمتنع في حق الباري ـ سبحانه ـ[13]، إذ لا جنس له ولا نوع، فلم يبق أن يطلق إلا بمعنى أنه لا ينقسم[14].

---

(1) ساقط من: أ.د.

(2) الإرشاد، ص: 69، المجرد، ص: 55، نهاية الإقدام، ص: 90.

(3) ساقط من: أ.

(4) ساقط من: أ.

(5) ساقط من: أ.ج.د.

(6) ساقط من: أ.

(7) د: الموحدين، وهو ساقط من: أ.

(8) ساقط من: أ.

(9) ما بين معقوفتين ساقط من: ج.د.

(10) هو ما لا ينقسم في الجنس فيكون واحدا في الجنس كقولنا: الفرس والإنسان، واحد في الحيوانية؛ إذ لا اختلاف بينهما إلا في العدد وفي النوع والعوارض، أما الحيوانية فليس بينهما فيهما اختلاف وانقسام، انظر: معيار العلم، ص: 341.

(11) وهو ما لا ينقسم في النوع كقولنا: الجاهل والعالم واحد بالنوع أي الإنسانية، انظر: معيار العلم، ص: 341.

(12) ساقط من: أ.

(13) كلمة «سبحانه» ساقطة من: ج.

(14) «الواحد هو الذي لا يتجزأ... ولا يقبل الانقسام»: لسان العرب: 3/ 451، (مادة وحد).

وقد يطلق الواحد على ما لا نظير[1] له[2]، وهذا صحيح في حقه ـ تعالى ـ؛ فإنه لا نظير له ولا مثل.

والكلام في إثبات/ وحدة الإله ـ تعالى ـ يتعلق بنفي قبوله للانقسام، ونفي نظير له في الألوهية، فحاصله نفي الكمية المتصلة والمنفصلة. [69ج]

قال: «**ولو قيل في حده هو الشيء لكان سديدا**»[3]؛ فإن كل منقسم عندنا شيئان وليس بشيء.

[إلا أن قوله][4] : «**الذي لا ينقسم**» فيه[5] تحقيق الحقيقة، ورفع التجوز، فإن المنقسم وإن كان مؤلفا من أجزاء كثيرة فهو أشياء حقيقية، إلا أنه في الإطلاق قد يقال له شيء واحد.

فقولنا: الذي لا ينقسم، فيه تصريح بالغرض ونفي الإبهام.

وإذا قام الدليل على امتناع ثبوت ذاتين توصف كل واحدة[6] منهما بالإلهية امتنع ثبوت ذاتين مؤلفتين[7] يثبت لكل واحدة منهما حكم الإلهية، والقول بقبول[8] الانقسام يلزم منه[9] أن يكون كل جزء[10] إلها؛ لأن ما وجب لأحد الجزئين المتماثلين

(1) «الواحد بني على انقطاع النظير وعوز المثل... فالواحد منفرد بالذات في عام المثل والنظير»: لسان العرب: 3/ 448-451، مادة وحد، نهاية الإقدام، ص: 90.
(2) ساقط من: أ.
(3) الإرشاد، ص: 69، المقالات، ص: 518.
(4) ما بين معقوفتين ساقط من: أ.
(5) ساقط من: ب.
(6) ساقط من: ب.
(7) ساقط من: ج.
(8) ب.د: بقول.
(9) ساقط من: ب.ج.
(10) ج: جسم.

يجب للآخر[1]، وقد وجب كونه ـ تعالى ـ حيا عالما قادرا مريدا، فلو كان ـ تعالى ـ[2] مؤتلفا من أجزاء لوجب لكل جزء ما وجب للآخر، وفي ذلك إثبات ذاتين لكل واحدة منهما حكم الإلهية لا محالة./ [35ب]

قال: «**والغرض من ذلك ينبني على أن**[3] **حكم العلم والقدرة والإرادة لا يثبت إلا للمحل/ الذي يقوم به، ولا يثبت حكم المعنى**[4] **لغير [ما قام به]**[5] ـ[6]». [51أ]

قلت: مذهب المعتزلة أن كل صفة من شرطها الحياة إذا قامت بجزء أوجبت الحكم للجملة المتصلة به[7].

فإن عنوا أن[8] الحكم يثبت للجملة بما هي جملة فلا بد في تقرير هذا الكلام السابق من إبطال تعدي الحكم محل المعنى./ [98د]

وإن أرادوا أن كل جزء يثبت له حكم المعنى كالمحل القائم به، فالدلالة[9] تستمر على هذا أيضا؛ إذ يكون[10] كل جزء عالما قادرا مريدا، وفي إثبات[11] ذلك تعدد الآلهة. [وأصول المعتزلة: لا يستدعي ثبوت الإلهية قيام المعنى، وإنما يستدعي الأحكام، فإذا ثبت الحكم لكل جزء لزم تعدد الآلهة][12]، فلا يحتاج إلى إبطال تعدي الحكم.

---

(1) ب: الآخر.

(2) ساقط من: ب.

(3) ساقط من: ب.

(4) ب: معنى.

(5) أ.ب: مقام به.

(6) الإرشاد، ص: 69.

(7) المواقف، ص: 140.

(8) ساقط من: ب.ج.د.

(9) ب.ج.د: في الدلالة.

(10) ج: لم يكن.

(11) ساقط من: ج.

(12) ساقط من: ب.

نعم: قد يحتاج إلى إثبات[1] هذا الأصل في إثبات الكلام على الدلالة ـ كما سننبه عليه[2] ـ.

ثم وعد بالاستدلال على إبطال/ قديم ليس بإله في آخر الباب[3]. وسنتكلم عليه. [70ج]

ثم قرر دلالة التمانع، وبناها على تقدير اختلاف القديمين أو تجويز الاختلاف[4] ـ[5].

قلت: لا تتوقف دلالة التمانع على الاختلاف، ولا يجوز الاختلاف، بل لو قدر اتفاقهما في الإرادة لأدى إلى التمانع؛ لأن كل واحد منهما، إذا قصد إلى إيقاع[6] الفعل ـ والفعل الواحد لا يصح وقوعه بالفاعلين لعدم تجزئته، وصدور أثر واحد من مؤثرين ممتنع ـ فلا بد أن تنفذ[7] إرادة أحدهما في إيقاعه، وتتعطل الأخرى، وهذا هو التمانع.

فنقول على ذلك: إنا[8] لو قدرنا إلهين فإما أن يتفقا في الإرادة بحيث يريد كل واحد منهما ما يريده[9] الثاني، أو يريد ما يناقضه، والتمانع ثابت على كل التقديرين.

ولا يرد على هذه الطريقة الأسئلة المتوجهة/ على تقريره. [99د]

واعلم أن دلالة التمانع على كل تقدير لا بد فيها من تقرير أصل وهو: عموم إرادتهما أو إرادة أحدهما، حتى إذا قُدّر معه إله آخر فأي[10] شيء أراده أراده[11] الآخر[12]؛ لأن

---

(1) ساقط من: أ.ب.د.

(2) ساقط من: ب.

(3) الإرشاد، ص: 73ـ75.

(4) ساقط من: ج.أ.

(5) الإرشاد، ص: 73ـ75، التبصير، ص: 155ـ156، التمهيد، ص: 45، نهاية الإقدام، ص: 91ـ92، المواقف، ص: 278ـ279.

(6) ساقط من: د.

(7) ب: تبعد.

(8) ساقط من: أ.ب.ج.

(9) أ.ب.ج: يريد.

(10) ب: في أي.

(11) ساقط من: أ.ب.

(12) ساقط من: أ.ب. في: د: الاخر لان كل واحد.

كل واحد منهما[1] عامّ الإرادة عليه[2] فيحصل التمانع. ولو لم يتقدر العموم لم[3] يفض الأمر إلى التمانع؛ إذ لا تتوارد الإرادتان على محل واحد[4] وسيأتي الكلام على عموم إرادته ـ تعالى ـ.

والذي يقنع ههنا لتحقيق هذا الأصل أن نقول:

الممكنات لا تتناهى تجويزا، وكلها[5] يصح أن تكون مرادة، فما يصح أن يراد لا يتناهى، وكل أمر جائز فلا بد أن يستند تقدير[6] وقوعه إلى صفة أزلية، ونفي الصفة الأزلية يلزم منه الامتناع، وهو مناف لحكم الجواز الثابت. فلو قدر مريد واحد فلا بد أن تتعلق إرادته بما لا يتناهى لئلا يلزم منه امتناع [ما علم][7] جوازه.

وإن قدِّر مريدون فإما أن يكونوا عددا متناهيا أو غير متناه، ودخول ما لا يتناهى في الوجود محال، وتوزع ما لا يتناهى على المتناهي محال، فلا بد من إرادة تعم، فمهما أريد من المرادات لزم التمانع.

[52أ] **تحرير/ طريقته:**

قال: «**لو قدرنا إلهين، وأراد أحدهما تحريك جوهر معين، فإما أن يريد الآخر سكونه أم لا**[8]، / **فإن أراد سكونه، فإما أن تنفذ إرادتهما أولا**[9]، **فإن نفذ مرادهما** [71ج]

(1) ب.ج.د: فإرادته.
(2) ساقط من: د.
(3) ب.ج: لما.
(4) ساقط من: ج.
(5) ب: كلما.
(6) ساقط من: ج.د.
(7) ب: فاعلم.
(8) أ.ب.ج: أم لا.
(9) أ.ب.ج: أم لا.

اجتمع الضدان وهو محال،/ وإن لم ينفذ مرادهما خلا المحل عن الحركة والسكون[1] [100د] **وهو محال. وإن نفذ مراد أحدهما دون الآخر لزم منه**[2] **تعجيز من لم تنفّذ إرادته، وهو محال؛ لأن القديم لو كان عاجزا [فلا يكون عاجزا]**[3] **بعجز حادث، فيتعين أن يكون عاجزا بعجز قديم، [وعجز قديم]**[4] **محال؛ لأنه من الصفات المتعلقة بالممكن ولا ممكن أزلي، وإن قدر أحدهما لا يريد سكونه ولا حركته كان محالا؛ لأنه يؤدي إلى امتناع ما علم جوازه»**[5].

أورد على هذه الطريقة أسئلة، منها:

أن[6] تقدير اختلافهما محال[7].

والثاني[8]: أنهما وإن جاز اختلافهما فما المانع من تقدير إلهين اختارا ألا يختلفا، والاتفاق ممكن، فلا يفضي إلى المحال[9].

الثالث: أن وجوب[10] تواردهما على المحل الواحد إنما يكون بتقدير لزوم العموم في المقدورات[11] والمرادات[12].

---

(1) ساقط من: أ.
(2) ساقط من: ب.
(3) ساقط من: ب.
(4) ساقط من: ج.
(5) الإرشاد، ص: 70.
(6) أ: من أن.
(7) الإرشاد، ص: 71.
(8) ساقط من: ب.ج.
(9) الإرشاد، ص: 70.
(10) د: وجود.
(11) الإرشاد، ص: 71.
(12) ب: والإرادات، ساقط من: د.

الرابع: منع استحالة قديم عاجز[1].

قولكم في الدليل عليه[2]: وأنه من الصفات المتعلقة مُسَلَّمٌ، ولكن ترد عليهم القدرة[3] فإنها من الصفات/ المتعلقة وهي أزلية مع امتناع وجود الممكن أزلا. [36ب]

والجواب عن السؤال الأول: أن صحة الاقتدار في كل واحد منهما ثابتة[4] بالنظر إلى الممكن وجوده، وثبوت ذات أخرى لا تنفي ما يصح للذات[5]؛ فإن حكم المعنى إنما يثبت لما قام به، ولا يجوز أن تقوم قدرة بذات فتوجب الاقتدار[6] لغيرها، وكذلك سائر المعاني، فإذا ما صح على تقدير الانفراد باعتبار صفات تثبت/ الصحة بوجودها عند الاجتماع، فإن الصفات التي باعتبارها يصح لا بد أن تكون قديمة، والقديم لا يصح انتفاؤه؛ فلا يلزم من وجود ذات أخرى امتناع ما علم صحته. [101د]

ثم[7] قال بعض المحققين: غايتنا في دلالة التمانع إلزام عدم نفوذ إرادته، وتقدير إله ثان على قضية[8] هذا السؤال يؤدي إلا نفي الاقتدار على ما يصح الاقتدار عليه على تقدير الانفراد، فهو أحق بالدلالة على التعجيز[9].

قال: «**ولا يستمر هذا**[10] **على مذهب المعتزلة؛ إذ/ جوّزوا أن يريد العبد خلاف مراد الله، وتنفذ إرادة العبد**[11]**، ولا تؤدي إلى التعجيز**»[12]، ولا يمكنهم الاعتذار عن ذلك [72ج]

---

(1) الإرشاد، ص: 71 ـ72.
(2) ساقط من: ج.
(3) الإرشاد، ص: 72.
(4) ساقط من: ج.
(5) ج: لذاته.
(6) ب: الحكم.
(7) ساقط من: ج.
(8) ساقط من: أ.ب.ج.
(9) الإرشاد، ص: 71.
(10) د: على هذا.
(11) ب، للعبد.
(12) ذلك؛ لأن العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها، أما معنى كونه ـ تعالى ـ مريدا للشيء عندهم
==

بأن الباري ـ تعالى ـ[1] قادر على إلجاء العبد إلى ما يريد؛ فإنه بعد التكليف لا يصح إلجاؤه، ولهذا قالوا: لا يصح تكليف المكره بعين ما أكره عليه.

فأضرب شيوخ المعتزلة عن دلالة التمانع لما نافتْ[2] أصولهم[3].

وأما السؤال الثاني: فهو[4] قولهم: إن الإلهين لا يختلفان، وإن اتفاقهما جائز.

فنقول: تجويز اختلافهما[5] كاف في الدلالة؛ فإن الوقوع إذا كان مستحيلا فتجويز المستحيل باطل؛ فإن الجواز يناقض الاستحالة ضرورة، وإنما كان/ الوقوع منافيا [53أ] للاستحالة[6]، لتضمن الوقوع الجواز وهو نقيض الاستحالة.

و[7] قال صاحب الكتاب: «**إن المعترض للنقص ناقص، وجواز الاختلاف يلزم منه تعرض القديم للنقص، وعرضية للنقص نقص، والقديم لا يكون ناقصا**»[8].

= فللإرادة معان مختلفة: فهي عند العلاف إرادة غير مراده وغير أمره، وأن إرادته لمفعولاته ليست بمخلوقة على الحقيقة، بل هي مع قوله: «كوني» خلق لها، وإرادته للإيمان خلق له، وهي غير الأمر به. وعند أصحاب بشر ابن المعتمر: أن إرادة الله على ضربين: إرادة وصف بها الله في ذاته، وإرادة وصف بها، وهي فعل من أفعاله، وأن إرادته التي وصف بها في ذاته غير لاحقة لمعاصي العباد. وحكى عن أبي موسى المردار أن الله أراد معاصي العباد بمعنى أنه خلى بينهم وبينها، وذهب النظام إلى أن الوصف لله بأنه مريد لتكوين الأشياء معناه أنه كونها، وإرادته للتكوين هي التكوين، والوصف له بأنه مريد لأفعال عباده معناه أنه أمر بها، والأمر بها غيرها، قال: وقد نقول إنه مريد الساعة أن يقيم القيامة، ومعنى ذلك أنه حاكم بذلك كخبر بها، وإلى هذا القول مال البغداديون من المعتزلة. وذهب جعفر بن حرب إلى أن الله أراد أن يكون الكفر مخالفا للإيمان وأراد أن يكون قبيحا غير حسن، والمعنى أنه حكم أن ذلك كذلك. انظر: المقالات، ص: 189ـ191، الفرق بين الفرق، ص: 291ـ313، الملل والنحل: 1/ 45.

(1) ساقط من: أ.د.

(2) د: قامت.

(3) الإرشاد، ص: 71، نهاية الإقدام، ص: 101.

(4) ب.ج.د: وهو.

(5) ب: اخلافهما.

(6) ساقط من: أ.

(7) ساقط من: أ.ج.

(8) الإرشاد، ص: 70.

[102د] وما ذكره أقرب/ في مسالك العقول.

وأما السؤال الثالث: فقد سبق الجواب [عنه قبل][1] تحرير الأدلة[2].

ثم قال صاحب الكتاب: «**إن القول بثبوت النهاية في المقدورات يجر إلى[3] فرض الاستحالة فيما علم فيه الجواز**».

فإن فرض قديمين والجواهر متماثلة، فلا بد أن يقدر أن من قدر على بعض الجواهر قادر على مثله، فيلزم العموم في كل الجواهر.

فأما أن يقرر الإله الثاني قادرا على شيء منها فيتمانعان، وإن قدر أحدهما لا يريد تحريك[4] شيء منها ولا تسكينه نقل الكلام إلى غير هذا النوع من الأعراض إلى[5] أن ينجرّ الكلام إلى أحد أمرين:

إما لزوم التمانع في شيء منها، أوخروج الأعراض كلها عن كونها مقدورة للآخر، وفيه خروج[6] عن صفة الإلهية.

وإن فرض أحد الإلهين قادرا على ثبوت الجواهر والآخر على الأعراض، كان محالا؛ إذ الجوهر العري عن[7] العرض لا يصح أن يكون مقدورا، وكذلك العرض بلا محل[8].

ثم يفضي إلى دلالة[9] التمانع[10] على تقدير أن يريد أحدهما وجود الجوهر، ولا يريد الآخر إيقاع العرض، وهو شرط وجود الجوهر.

---

(1) ساقط من: د.
(2) أ.د: الدلالة.
(3) ساقط من: أ.ج.
(4) ج: تحرير.
(5) ساقط من: ج.
(6) أ: خروجه، ب.ج: من وجه.
(7) ساقط من: ج.
(8) ب: بمحل.
(9) ساقط من: أ.ب.د.
(10) ب: المانع.

فإذا صح لزوم/ العموم[1] في المقدورات صح اختيار[2] [كل مقدور][3]، ويلزم منه العموم في المرادات، وإنما يحصل[4] التمانع بالنظر إلى تناقض الإرادتين لا بالنظر إلى كون كل واحد منهما مقدورا؛ فإنه لو لم يرد شيئا من مقدوراته لم[5] يلزم التمانع[6]. [73ج]

فتأمل ذلك ترشد.

وأما السؤال/ الرابع: فقد سبقت الدلالة عليه [بأن العجز][7] يستدعي معجوزا عنه ولا معجوزا عنه أزلا[8]. [103د]

وأما إلزام القدرة فغير صحيح؛ فإن القدرة صفة يتأتى بها إيقاع المقدور، ولا يصح أن يقال بثبوت التأتي في العجز؛ إذ لو صح أن يقال العجز[9] صفة يتأتى بها تعذر الفعل على الفاعل، لجاز وجود عجز من غير تعذر، وإذا فُقِدَ التَّعَذُّر جاز وجود التيسر، فيكون عاجزا يتيسر عليه وجود الفعل، وذلك محال ضرورة، فعُرف أن حكم العجز يخالف حكم القدرة.

/ و[10] قوله في أثناء الكلام: «**إن إثبات قديم غير إله ممتنع من حيث إنه إذا لم تسند الممكنات إليه لم يكن دليلا على وجوبه، وحق القديم أن يكون واجب الوجود**»[11]. [37ب]

---

(1) أ: العمومات.

(2) ب: خيار.

(3) ساقط من: ب.

(4) ب: يحى.

(5) ساقط من: ب.

(6) الإرشاد، ص: 73ـ74.

(7) ب: العجز.

(8) ساقط من: ج.

(9) ساقط من: ج.د.

(10) ساقط من: أ.د.

(11) الإرشاد، ص: 74.

قلت: هذا الكلام يشير إلى التمسك بعكس الدليل، والدليل العقلي لا يلزم عكسه، والحق أن ما يفرض زائدا على الإله غير إله لم تعلم حقيقته، فلا يمكن الحكم عليه[1] من نحوه، ولا أثر له فيستدل عليه باعتبار فعله، فلم يبق إلا الوقف[2] والالتجاء إلى السمع، [وقاطع السمع][3] يشير إلى أن[4] الله (كان ولم يكن معه شيء) [5]، فلا قديم إلا الله ـ تعالى ـ[6] / وصفاته ـ كما سنبين ـ، ولا تتوقف صحة[7] دلالة المعجزة على نفي قديم غير إله، فجاز أخذه من طريق السمع. [54أ]

قوله: «**فهذه جملة كافية في إثبات العلم بالصفات الواجبة النفسية**».

قلت: لم يذكر في هذه الجملة ما يصح أن يكون من الصفات النفسية، فلنراجع البحث فيما تقدم فنقول:/ [104د]

أما الوجود، فهو عبارة عن نفس[8] الذات[9]، فلم يصح أن يكون صفة نفسية[10] ـ كما تقدم ـ وقد اعترف به.

وأما القدم[11]، فقد وضح[12] أنه سلب الأولية[13]، والسلب لا يكون صفة نفس.

---

(1) ساقط من: ب.د.
(2) ب: الوقوف.
(3) ساقط من: ب.
(4) ساقط من: د.
(5) روى البخاري في صحيحه عن عمران بن حصين أن رسول الله ـ ﷺ ـ قال: (كان الله ولم يكن شيء قبله)، انظر: كتاب التوحيد، باب: وكان عرشه على الماء: 4/ 430، رقم: 7418.
(6) ساقط من: ج.
(7) بياض في: ج.
(8) ساقط من ب.
(9) المواقف، ص: 96، المجرد، ص: 42.
(10) ساقط من: أ.ب.ج.
(11) أ.ب: القديم.
(12) د: صح.
(13) الإرشاد، ص: 52.

وأما القيام بالنفس، فهو عبارة عن استغنائه[1] / ، والاستغناء يرجع إلى عدم الحاجة، فهو من باب السلب أيضا. [74ج]

وأما مخالفته للحوادث[2]، فالمخالفة أمر نسبي لا يتعقل إلا بالقياس إلى أمرين، وذلك لا يكون من الصفات.

نعم المخالفة تستدعي اختصاص أحد المختلفين عن الآخر بصفة نفسية، فالصفة النفسية من لوازم المخالفة؛ لأن المخالفة نفسها من صفات النفس.

واستحالة الجسمية والجوهرية وقيود الحوادث، لا يصح أن تكون صفة نفسية؛ إذ الاستحالة نفي قبول الحقيقة لما يحكم به عليها.

والوحدانية، إشارة إلى نفي الكثرة المتصلة والمنفصلة ـ كما تقرر ـ، فلم تتضمن الجملة السابقة الإفصاح عن صفة من صفات النفس.

و[3]قوله: «**وقد ذكرنا تقديس الباري عن أحكام الأجسام، وفي ذلك غنية عما جرت[4] عادة الأئمة في ذكره**»[5].

قلت: جرت عادة من سبق على ذكر كل ما يستحيل في حقه على التفصيل، فيذكرون الألوان والطعوم والروائح والشهوة والتمني والترجي وغير[6] ذلك على ما ذكره الأستاذ[7] في «جامعه».

وجهة نفي الكل عنه ما يفضي إلى الحدوث، فجمع ذلك بقوله: «**كل صفة تفضي إلى الحدوث ممتنعة[8] عليه**»[9].

---

(1) نفسه، ص: 53.
(2) نفسه، ص: 54.
(3) ساقط من: أ.ب.د.
(4) أ: جرا.
(5) الإرشاد، ص: 75.
(6) المواقف، ص: 277ـ278، أصول الدين، ص: 78ـ79.
(7) الإسفراييني.
(8) ساقط من: ب.
(9) الإرشاد، ص: 75.

[105د] وقد ضبط ذلك في غير هذا الكتاب[1] بأن كل صفة يفضي القول بها/ إلى الجواز عليه فهي ممتنعة في حقه، والجواز أيضا يفضي إلى الحدوث. فكان الأمر في ذلك قريبا.

قال: «**وكل ما ذكرناه أحد قسمي الصفات الواجبة، وهي الصفات[2] النفسية**»[3]: تقدم البحث فيه فلا نكرره، أما المعنوية فنحن نبتدئ به [ـ إن شاء الله تعالى ـ][4].

OOOOO

---

(1) الجويني، العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، ص: 21ـ22.

(2) ساقط من: ب.ج.

(3) الإرشاد، ص: 75.

(4) ساقط من: أ.ج.

باب:
[في[1] إثبات العلم بالصفات المعنوية]

قلت[2]: تضمن هذا الباب فصولا خمسة[3]_[4].

الفصل[5] الأول

اشتمل على تمهيد، وإثبات كونه ـ تعالى ـ[6] قادرا عالما[7].

أما التمهيد: فإنه ذكر فيه أن الباب يقوم في أساسه على ركنين:

أحدهما: في أحكام الصفات[8]،

والثاني: في إثبات العلم بالصفات، وهو الباب الذي يليه[9].

فأحكام[10] الصفات[11] هي: الصفات المعنوية[12]، والصفات يريد بها أنفس المعاني[13]./ [75ج]

(1) ساقط من: أ.ب.ج.
(2) ساقط من: أ.ج.د.
(3) ساقط من: أ.ب.ج.
(4) الإرشاد، ص: 77 إلى ص: 90.
(5) إضافة من المحقق بناء على تصريح الشارح أن الفصل الأول خصص للحديث عن صفتي القدرة والعلم.
(6) ساقط من: ج.د.
(7) الإرشاد، ص: 77ـ78.
(8) نفسه، ص: 77ـ78.
(9) نفسه، ص: 91.
(10) ب: في أحكام، وهو ساقط من: أ.ج.
(11) ساقط من: أ.ج.
(12) أما الأحكام فهي التي يتوصل إلى اتصافه ـ تعالى ـ بها بالضرورة من غير حاجة إلى مباحثة ونظر، قال الجويني: «المرضي عندنا في ذلك أن الحادث يدل على القدرة أو على كون القادر قادرا، والمحكم يدل على كون المحكم عالما، ولكن يدرك كون ما ذكرناه دليلا ضرورة من غير احتياج إلى مباحثة ونظر... فإذا اتضح كون الباري ـ تعالى ـ عالما قادرا فباضطرار تعلم كونه حيا. ولو نظر العاقل بدءا في الفعل واعتقد أن له صانعا فيضطر منه إلى العلم بكون صانعه حيا»، الإرشاد، ص: 77ـ78ـ92، نهاية الإقدام، ص: 170.
(13) الإرشاد، ص: 92.

فهذا تحقيق التقسيم[1] الذي ذكرناه، وهو أن الصفات ثلاثة: نفسية، ومعنوية، ومعنى.

فالنفسية: كل حال ثتبت للذات غير معللة.

[55أ] والمعنوية: كل حال معللة بمعنى قائم بالذات الموصوفة./

وصفة المعنى: إشارة إلى الصلة الموجبة[2] للحكم المذكور[3].

وقد كان تقسيمه الصفات إلى صفات نفسية ومعنوية[4]، وهذا تقسيم نفاة الأحوال، فإن الأحكام أنفس المعاني[5]، ولم يطلق في هذا الباب على الأحكام صفات[6]، وإنما أطلق لفظ الصفة على المعاني الموجبة لها[7]، وقد سبق إطلاقه عليها صفات[8]، ولا يضر[9] عدم إطلاقه ههنا.

أما القول في إثبات كونه قادرا عالما، فقد قال: «**بعد ثبوت الصانع المختار لا حاجة فيه**[10] **إلى إثبات نظر// وفكر**»[11]. [38ب][106د]

---

(1) ساقط من: ب.

(2) د: المرجئة.

(3) الهامش أعلاه.

(4) ساقط من: د.

(5) المواقف، ص: 96.

(6) قال: «وكل ما ذكرناه كلام في أحد القسمين الموعودين... فأما الرد عليهم في إثبات الإرادة الحادثة فسنذكره عند خوضنا في إثبات الصفات إن شاء الله، فإنا بعد في إثبات العلم بأحكامها»، وقال أيضا: «والذي ذكرناه لمع مغنية في إثبات العلوم بأحكام الصفات الموجبة، ونحن الآن نخوض في إثبات العلم بالصفات الموجبة للذات بأحكامها مستعينين بالله -تعالى-». الإرشاد، ص: 85-86-90.

(7) الإرشاد، ص: 91.

(8) نفسه، ص: 77.

(9) ب.ج.د: يضرب.

(10) ساقط من: د.

(11) الإرشاد، ص: 77.

ولا شك أنه إذا ثبت بطلان الإيجاب بالذات، وتعين أن ما أفاد العالم الوجود لا يجب أن يفعل، بل يصح أن يفعل ويصح أن يترك الفعل؛ فإن الفعل المختص بزمن لا ينعقل في الموجب الذاتي[1] القديم؛ إذ[2] يجب صدور فعله عنه، فيمتنع تأخره عن وجوده، وإنما ينعقل[3] التخصيص إذا كان الفاعل على وجه الصحة لا على وجه الإيجاب؛ إذ ما صح أن يترك الفعل على الإطلاق صح أن يتركه في بعض الأحوال، ويفعله في بعض الأزمان.

ولا يصح أن تكون هذه[4] الصحة مجرد استعداد أن يفعل؛ فإن القبول المجرد لا يخرج إلى الفعل إلا بمخرج، فلا بد أن يكون ذلك بناء على الملكة، ونعني بها[5] القدرة التي يصح باعتبارها[6] حال[7] [وجودها وجود الفعل، وليس ذلك استعدادا لأَنْ يَفْعَلَ؛ فإن المستعد لا يصح حال استعداده أن يفعل حتى يستجمع صفات][8] باعتبارها يصح الفعل. فكونه متمكنا من إيقاع الفعل ومن تركه هو معنى كونه قادرا.

وأما العلم فقد استدل صاحب الكتاب عليه وعلى القدرة بما في العالم المصنوع من الاتساق والانتظام والإحكام والإتقان[9]، ثم ذكر بعد ذلك أن العاقل لا يشك في امتناع وجود[10] الفعل من الجماد والعجزة والجهلة[11]_[12]. فقد استدل بنفس الفعل على كونه قادرا عالما تارة، وبانتظامه وإتقانه وإحكامه أخرى.

---

(1) ساقط من: أ.

(2) د: أو.

(3) ب.ج: ينعقل، د: يتعلل.

(4) ج: فهذه.

(5) أ: له.

(6) ساقط من: ج.

(7) ساقط من: ج.أما ب: باعتبار حال حال.

(8) ما بين معقوفتين ساقط من: ج.

(9) الإرشاد، ص: 77.

(10) ساقط من: د.

(11) الإرشاد، ص: 77.

(12) أ.ب: وللجهلة، د: الجهة.

[107د] وقد رجع عن هذا الاستدلال في غير هذا الكتاب[1] ورأى أنه لا معنى/ للإحكام إلا أن يكون عبارة عن وجود[2] جوهر بجانب جوهر، وذلك يؤول إلى أكوان خصصت الجواهر بإحيازها حتى انتظمت منه/ خطوطا مستقيمة، ولا اختصاص [76ج] للأكوان بالدلالة على العلم دون سائر المعاني.

وأما دلالة الفعل فوجود[3] الفعل بمجرده لا يدل عليه؛ فإنه لو قُدّر وجود الممكن عن طبيعة حادثة لم يدل على العلم، وإنما الكلام بعد كونه صانعا مختارا. والاختيار والإيثار دليل العلم والقدرة لا محالة؛ إذ المؤثر لا يختار ما لا يتمكن من إيقاعه، وما لا تنكشف له حقيقته، فمن فهم الصانع المختار[4] لزم منه كونه عالما قادرا ضرورة، فهو[5] بتوسط[6] كونه فعلا واقعا على وجه الاختيار والإيثار.

[56أ] ثم قال: «**إن الفعل يدل على علم[7] الفاعل ضرورة**»./

ومن الأدلة ما يعلم كونها أدلة ضرورة، ومنها ما يعلم كونها[8] أدلة بتأمل، وهذا مما يعلم كونه دليلا ضرورة.

قال: «**وقد سلك بعض أصحابنا[9] طريقا في النظر فقال: وجدنا الذوات منها ما يصح أن تفعل، ومنها[10] ما يمتنع منها الفعل**».

---

(1) الشامل، ص: 621.
(2) ساقط من: ب.د.
(3) أ.ب: بوجود.
(4) ساقط من: ج.
(5) ساقط من: د.
(6) أ.ج: بوسط.
(7) ساقط من: ب.د.
(8) ساقط من: ب.
(9) هذه طريقة القاضي الباقلاني، انظر: الشامل، ص: 622.
(10) ب.ج.د: منه.

فلا بد أن[1] تتميز الذات التي يصح منها الفعل عن الذات التي لا يصح منها الفعل بصفة[2] باعتبارها يصح الفعل، وهو معنى كونه[3] قادرا.

قال صاحب الكتاب: «**هذه طريقة مزيفة؛ فإنه لو قال قائل[4]: لا يتعذر الفعل على[5] ذات لم يجد ما ينفصل به إلا دعوى الضرورة؛ فإذا اضطررنا إلى دعوى الضرورة فيه[6] انتهاء فلندع الضرورة/ ابتداء**»[7]. [108د]

قلت: هذا الكلام فيه ضعف؛ فإن كل دليل ينظر فيه لا بد أن يستند النظر فيه[8] إلى الضرورة، وإلا فلا يتم النظر، ولا يلزم من استناده آخرا إلى الضرورة أن يستند إلى الضرورة أولا.

نعم لو ادعى الضرورة آخرا في عين[9] ما ادعى فيه النظر أولا[10] تهافت القول، وليس الأمر ههنا كذلك؛ فإن ما ادعى هذا القائل فيه الضرورة آخرا هو أن تيسر الفعل مختص ببعض الذوات.

وقول القائل: «لا يمتنع الفعل على ذات»، مجاحدة الضرورة، وليس هذا[11] هو الذي ادعى أولا.

---

(1) ساقط من: أ.
(2) ب: عن الذات بصفة.
(3) الإرشاد، ص: 78، والتمهيد، ص: 48.
(4) ساقط من: ب.د.
(5) د. [من].
(6) ساقط من: أ.ب.ج.
(7) الإرشاد، ص: 78-86، المواقف، ص: 231، المجرد، ص:42، أصول الدين، ص: 93.
(8) ساقط من: د.
(9) ج: غير.
(10) ساقط من: ج.
(11) ساقط من: أ.

فإذا ثبت كونه عالما قادرا لزم منه[1] ثبوت كونه حيا؛ لاستحالة قيام العلم والقدرة بغير حي/ ضرورة. [77ج]

وقد أشار إلى أن من عرف كونه صانعا فلا بد له[2] [أن يعلم][3] كونه حيا إذا درأ[4] [عن نفسه وسواس الطبائعيين[5]؛ فإن أراد من عرف كونه صانعا][6] مختارا فصحيح، وهو راجع إلى سبق/ من الاستدلال بالصفات التي من[7] شرطها الحياة[8] على الحياة؛ إذ المشروط يلزم منه ثبوت الشرط لا محالة. [23ب]

وإن أراد أن[9] مجرد صدور الفعل منه دليل على[10] كونه حيا فلا[11] يتوقف على درء وساوس الطبائعيين، وتوقف العلم على درء وساوس الطبائعيين دليل توقف العلم على ثبوت الإيثار والاختيار، وهي الطريقة السابقة.

---

(1) د: صفة.

(2) ساقط من: أ.ج.د.

(3) ساقط من: أ.

(4) ج: رأى.

(5) الطبائعيون هم الذين قالوا بقدم الأرض والماء والنار والهواء، وقد جعلهم إمام الحرمين فريقين حيث قال: «اعلموا وفقكم الله أن الصائرين إلى الطبائع فريقان: أحدهما: يوافق أهل الإسلام في القول في حدث العالم وإثبات الصانع، ولكنهم يصيرون إلى أن الله ـ تعالى ـ خلق الأجسام على طبائع... تقتضي أفعالا طبيعية، غير صادرة عن اختيار، وقد مال إلى ذلك ثمامة بن أشرس وطائفة المعتزلة... وصار الفريق الثاني إلى القول بقدم الطبائع الأربع». الشامل، ص: 237ـ238، أصول الدين، ص: 59، المجرد، ص: 276، الإرشاد، ص: 78.

(6) ساقط من: ج.

(7) ساقط من: ج.

(8) المواقف، ص: 94، نهاية الإقدام، ص: 132.

(9) ساقط من: أ.

(10) ساقط من: أ.

(11) ساقط من: ب.د.

الفصل الثاني:

[في كون[1] صانع العالم مريدا على الحقيقة]

قلت: تضمن هذا الفصل نقل المذاهب، والرد على مخالفي أهل[2] الحق.

[أما الأول: فمذهب أهل الحق][3] أن الباري ـ تعالى ـ مريد على الحقيقة[4]. وذهب أبو القاسم[5] الكعبي[6] إلى إنكار ذلك، وقال: لما ورد السمع بإطلاق كونه مريدا لأفعاله[7] فلا بد من تأويل ذلك:

فإن أطلق كونه مريدا لأفعاله، فمعناه أنه[8] خالقها ومنشئها.

وإن أطلق كونه مريدا لأفعال عباده، فالمراد به[9] أنه أمر بها[10].

وإلى مذهب الكعبي آل مذهب النجار فإنه لما قال: هو مريد لنفسه، رُوجع فيه فقال: المراد به[11] أنه غير مغلوب ولا مستكره[12]، فهو نافٍ للإرادة كالكعبي، وإنما خالفه في تأويل ما ورد به السمع.

---

(1) ساقط من د.

(2) الإرشاد، ص: 79، ممن خالف في إثبات الإرادة النجار والكعبي ومدرسة البصرة من المعتزلة. المواقف، ص: 291، نهاية الإقدام، ص: 238، مقالات الإسلاميين، ص: 189ـ191.

(3) ساقط من: ب.

(4) المواقف، ص: 291، أصول الدين، ص:102 نهاية الإقدام، ص: 238، التمهيد، ص: 47.

(5) ساقط: من أ.د.

(6) ب: الذهبي.

(7) ساقط من: أ.د

(8) ساقط من: ب.

(9) ساقط من: أ.ج.

(10) المواقف، ص: 291، أصول الدين، ص: 103، نهاية الإقدام، ص: 238.

(11) ساقط من: أ.ج.

(12) المواقف، ص: 291، نهاية الإقدام، ص: 238.

فأما تأويل الكعبي فلا يصح على أصله؛ فإنه شرط[1] في كون صيغة: افعل أَمْراً إرادتين: إحداهما: إرادة الامتثال، والثانية: إرادة وجود الصيغة.

[57أ] وقال: البصريون بإرادة ثالثة، وهي إرادة/ جعل اللفظ أمرا[2].

وقال الكعبي: كون الصيغة أمرا من صفاتها التابعة للحدوث.

فالإرادتان مشروطتان بالاتفاق[3] من الجميع، فمن نفى الإرادة لم يمكنه إثبات الأمر/ ، فكيف يستقيم هذا التأويل بالأمر، ولا يصح إلا بالإرادة عنده؟ [78ج]

وأما تأويل النجار، وهو حمله لفظ الإرادة على نفي الغلبة والاستكراه، ونفي ذلك مختص بمن نفي عنه، فليس في معقولية النفي تعلق[4] بمراد، فلا معنى لإضافته إلى المرادات عنده[5].

ثم إن الكعبي قال: إن علم الباري ـ تعالى ـ[6] يغني[7] عن الإرادة[8].

وهذا مذهب[9] من يريد أن يدسَّ في الإسلام نفي الصانع المختار. ولقد يقع لي أبدا[10] أنه أخذ هذا المذهب/ من مذاهب[11] الفلاسفة؛ فإنهم قالوا بأن الباري ـ تعالى ـ يفعل من حيث إنه عقل ذاته، وقالوا: لا بد من الفرق بين العلم الفعلي والعلم [110د]

---

(1) ج: شر.

(2) نسب هذا القول إلى النظام من معتزلة البصرة، المقالات، ص: 190ـ191، الملل والنحل: 1/ 78.

(3) ساقط من: أ.

(4) ساقط من: ب.

(5) ساقط من: ب.

(6) ساقط من: ب.

(7) ساقط من: ج.

(8) نهاية الإقدام، ص: 238.

(9) ساقط من: ج.

(10) ب.د: بدا.

(11) ساقط من: د.

الانفعالي، فعلم الباري[1] ـ تعالى ـ فعلي، وعلم العباد انفعالي، والعلم الفعلي يصدر عنه المعلول بخلاف الانفعالي فإنه لا يصدر عنه شيء[2].

وكذلك النجار[3] أخذه منهم، فإنهم[4] ردوا علم الباري ـ تعالى ـ[5] إلى كونه عقل ذاته، وقالوا: تعقله راجع إلى تجرده عن المادة، وسلب المادة أمر عدمي.

ثم قال بعضهم: له عناية أزلية، ومعناها وقوع الفعل على النظام الأكمل من غير داعية ولا غرض يتعلق بالسائل[6]ـ[7]. فأخذ ذلك النجار، ورده إلى السلب[8]، وعبر عنه بعبارة أخرى[9] فهذا تمام الكلام[10] عليها.

وأما البصريون فقالوا: هو مريد بإرادة حادثة لا في محل[11]، والتزموا في ذلك ثلاثة أمور:

أحدها: تجدد[12] الأحوال على الأزلي.

والثاني: قيام المعنى بنفسه.

والثالث: عود حكمه[13] إلى ما لم يقم به مع نفي اختصاصه به.

---

(1) ساقط من: ب.
(2) المواقف، ص: 291.
(3) ترجمته، ص: 441 من هذا العمل.
(4) ساقط من: ب.
(5) ساقط من: أ.ب.ج.
(6) ب.ج.د: بالتناول.
(7) نهاية الإقدام، ص: 180ـ182.
(8) المواقف، ص: 292، نهاية الإقدام، ص: 242.
(9) ساقط من: ب.
(10) ساقط من: أ.ب.د.
(11) المواقف، ص: 291ـ292، أصول الدين، ص: 103، نهاية الإقدام، ص: 245.
(12) ب.ج.د: تجرد.
(13) ب.د: الحكم بحكمه.

أما القول في الرد عليهم فدلالة الفعل على الإرادة من جهة اختصاصه بوجه من وجوه الإمكان مع جواز أن يكون على وجه يخالفه.

وأيضا فإن الفاعل متمكن من الفعل[1] والترك، [فلا يجب][2] أن يترجح [الفعل على الترك][3] مع صحتهما وتساويهما بالنسبة إلى تمكنه [وتأتيهما له][4] باعتبار اختيار أحد الأمرين، فنفي الاختيار نفي ترجح أحدهما على الآخر.

[111د] / وعلى الجملة الدليل الدال على نفي[5] إبطال[6] الإيجاب الذاتي[7] والاقتضاء الطبيعي، يدل على الإيثار والاختيار ضرورة؛ أن القسمة لما انحصرت في[8] الأقسام الثلاثة، فإبطال القسمين يوجب ثبوت القسم الثالث، فلو نفينا الاختيار لكان الفعل واقعا بالقدرة على سبيل الوجوب، وهو عود إلى سبق إبطاله.

[40ب] وألزم صاحب/ الكتاب الكعبي ما اعترف به[9] في الشاهد من إثبات إرادة الفاعل منا فقال: «**كل وجه من أجله دل**[10] **فعلنا على إرادتنا موجود في فعله ـ تعالى ـ**»[11]، [79ج] وأورد الكعبي اعتراضا وهو: إظهار الفرق باعتبار أن الفاعل في الشاهد / لا يعلم فعله [58أ] من كل وجه، فاحتاج إلى إرادة[12]. وأجاب عنه/ بأوجه ثلاثة:

---

(1) ساقط من: ج.
(2) ساقط من: ب.
(3) ساقط من: ج.
(4) د: الا.
(5) ساقط من: أ.ب.ج.
(6) ساقط من: د.
(7) ساقط من: د.
(8) ساقط من: ب.
(9) ساقط من: ب.
(10) ساقط من: ب.د.
(11) الإرشاد، ص: 80.
(12) نفسه، ص: 80.

الأول[1]: إلزامهم مثل[2] ذلك في القدرة[3]، فلو قال قائل: يغني العلم بالفعل من كل وجه عن كونه مريدا، قيل له: فليكن العلم بالفعل [من كل وجه][4] يغني[5] عن كونه قادرا.

الثاني: لو قدرنا شخصا في الشاهد علم الفعل بإنباء صادق، عليه أن يستغني عن الإرادة[6].

الثالث: أنه لو كان العلم بالفعل من كل وجه من أجزاء الدليل لما أمكن الذاهل [عن العلم أن يستدل][7] بالتخصيص في الفعل على كون الفاعل مريدا؛ لأن الذهول عن جزء الدليل[8] يمنع من[9] العثور على وجه لزوم النتيجة عن الدليل.

ثم أورد لمتعسف من متبعي الكعبي: إنكار أن[10] الفعل شاهدا يدل على/ الإرادة، [112د] وإن ثبتت الإرادة تثبت[11] بغير[12] دليل الفعل[13].

وأجاب عنه بأن هذا: جحد الضرورة[14].

---

(1) ساقط من: د.

(2) د: من.

(3) الإرشاد، ص: 80.

(4) ساقط من: د.

(5) ساقط من: ب.ج.د.

(6) الإرشاد، ص: 80.

(7) ساقط من: ب.

(8) الإرشاد، ص: 81.

(9) ساقط من: ب.

(10) ساقط من: ج.

(11) ساقط من: ب.د.

(12) أ.ب: لغير.

(13) أ.ب.د: بالفعل.

(14) الإرشاد، ص: 81.

والتحقيق عندي: أن هذا السؤال واقع عليه؛ وذلك أن الفعل المختص شاهدا يجوز أن يكون مذهولا عنه مع اختصاصه، وهذه حالة يستحيل أن يكون فيها مرادا، ويجوز[1] أن يكون مقصودا، فصار مطلق وقوعه مختصا لا يدل على كون العبد المكتسب له مريدا له، والحالة التي[2] بها يتميز لنا كون فعل[3] بعض المكتسبين مقصودا عما ليس بمقصود إنما هو بقرائن الأحوال التي تفيد العلم ضرورة، وأما الفاعل نفسه فهو يحس الإرادة والقصد[4] عند وجودهما[5] إحساسه آلامه ولذاته وعلمه وقدرته، وما اضطر إلى العلم بوجوده استحال كونه مدلولا، فلم يكن لدلالته على الإرادة وجه، كيف وعندنا أن العبد غير خالق للفعل[6] الذي تعلقت به قدرته، وإنما هذا الفعل مختص بإرادة خالقه الذي قدره وخصصه.

فإذن التخصيص إنما يدل على مؤثر خصص الفعل وأوجده، فإذا كان العبد عندنا غير موجود لفعله ولا مخصص له كيف يصح الاستدلال بتخصيصه على إرادة غير إرادة[7] فاعله!

فالتحقيق في الاستدلال: الإعراض عن الشاهد صفحا، وذكر الدلالة مجردة عن/ النسبة إلينا ـ كما قررناه ـ[8]. والدلالة مستمرة على النجار، ولا ينجيه[9] منها[10] [113د]

(1) بياض في: ب.
(2) ساقط من: ب.
(3) ساقط من: ج.
(4) د: القدرة.
(5) أ.ب.ج: وجودها.
(6) ساقط من: ج.
(7) ساقط من: أ.ج.د.
(8) أ.ب.ج: قرأناه.
(9) د: ينجب.
(10) ساقط من: ب.

قوله: إن معنى المريد أنه غير مغلوب ولا مستكره[1]؛ فإن نفي الغلبة لا/ تعلق لها[2] بالأفعال، واختصاص الفعل يدل على صفة اختيار تخصيص، والأفعال باختصاصها تدل على كونها مرادة، فأين[3] هذا من نفي نقيضه عن ذات الفاعل. [80ج]

ثم معقولية نفي[4] الغلبة والاستكراه محقق[5] في الجماد وإن كان ثبوت الغلبة والاستكراه فيه[6] مستحيلا، إلا أن المستحيل واجب النفي، محقق بجهة الوجوب[7].

و[8]لهذا ألزمه صاحب الكتاب، أن تكون ذات الباري مرادة له؛ من حيث إنه غير مغلوب ولا مستكره[9] عليها. [ثم العلة والطبيعة ليستا مغلوبة][10] ولا مستكرهة على ما تقتضيه، فيلزم أن تكون مؤثرة مريدة؛ فإن الغلبة والاستكراه لفظ يشعر بالإلجاء، وما يقتضي لذاته أو لقوة في ذاته لم يلجئه إلى فعله شيء من خارج، فيصدق السلب عليه.

أما الكلام على البصريين من[11] المعتزلة:

فاعلم أولا: أن كل صفة يتوقف الفعل عليها و[12] [لا يصح/ ثبوته بدون تعلقها به، فالقول بحدوثها يؤدي إلى التسلسل من حيث توقف الفعل عليها][13]، ولا ينجي [59أ]

(1) الإرشاد، ص: 81.
(2) ساقط من: ب.
(3) ج، فان.
(4) ساقط من: د.
(5) د: تحقق.
(6) ساقط من: ج.
(7) ب.د: الوجود.
(8) ساقط من: ج.
(9) الإرشاد ص: 82.
(10) ما بين معقوفتين ساقط من: أ.
(11) ساقط من: ب.د.
(12) ساقط من: ب.د.
(13) ما بين المعقوفتين ساقط من: ب.

القائل بحدوثها أن ينفي حلولها بذات القديم ـ تعالى ـ؛ فإن الاستحالة لا تنحصر طرق تحقيقها على حادث تقوم به/ الحوادث[1]. [114د]

فقلنا على مذاق ذلك: لو كانت إرادته حادثة لتوقف حدوثها على إرادة أخرى ويستلسل.

اعتذروا عن ذلك بأن قالوا: الإرادة يراد بها ولا تراد، كما أن الشهوة تتعلق بالمشتهي، فيكون مشتهيا/ بها. وهي في نفسها لا تتعلق بها شهوة أخرى؛ إذ لو تعلقت بها شهوة أخرى[2] لاستدعت الشهوة شهوة أخرى[3] ويتسلسل، ويلزم منه امتناع وجود[4] الشهوة، وكذلك القول في التمني، وحيث وجدت الشهوة والتمني دل على أن الصفة لا تحتاج إذا كانت متعلقة أن تتعلق بها صفة أخرى من جنسها. [44ب]

وهذا لا يصح اعتذارا، فإن الدليل الدال على افتقار كل فعل إلى إرادة هو اختصاصه بوقت وزمان، وتجدد[5] بعد سابقة عدمه[6]، وذلك محقق في الإرادة. وإذا وجد الدليل برمته[7] فلا يجوز [أن تبطل][8] دلالته بوجه ما، فلا معنى للاعتذار على نقضهم الدلالة.

ثم طالبهم صاحب الكتاب بجامع بين الإرادة والشهوة[9].

---

(1) ساقط من: ب.ج.د.
(2) ساقط من: ب.
(3) ساقط من: ب.
(4) ساقط من: ب.
(5) ب: تجد، ج.د: تجرده.
(6) ب: عدم.
(7) د: فرصته.
(8) ساقط من: ب.
(9) الإرشاد، ص: 83.

وأنا أقول:/ حق[1] المستشهد أن يذكر ما ألزمناه في صورة الاعتذار ويبين عدم لزومه. ونحن ألزمناه نقض الدلالة، ولم يبين أن ما لأجله كان المشتهي مشتهى موجودا في الشهوة ولا تشتهى، كما بينا أن ما من أجله كان الحادث مرادا موجودا في الإرادة فلم يستويا. [81ج]

ثم نقول[2]: الحادث المختص يجب أن يراد، وليس المشتهى مما[3] يجب أن يشتهى، وكل أمر ثبت على حكم/ الجواز لا على حكم الوجوب لم يلزم ثبوته في كل جنس؛ إذ الجائز يصح انتفاؤه بخلاف ما وجب فيلزم طرده. [115د]

وإن أراد الخصم[4] أن الشهوة لا يجوز أن تشتهى فممنوع، والثابت[5] للمشتهى كونه مشتهى على وجه الجواز، والجواز ثابت في الشهوة.

ثم قال الخصم:[6] إنه يمتنع أن تكون الإرادة مرادة، وكذلك يمتنع أن تكون الشهوة مشتهاة فيطرد[7] ذلك في كل الصفات، فيلزمه أن يمتنع كون العلوم معلومة، ـ كما ألزمه صاحب الكتاب ـ.

وكيف يستقيم من الخصم[8] أن يقول: الإرادة يمتنع أن تراد، فإرادتنا الحادثة يجوز أن تكون ضرورية، فتكون مرادة للباري ـ تعالى ـ، فلم يكن كونها إرادة مما ينافي أن تراد.

---

(1) ساقط من: ج.
(2) ساقط من: ب.
(3) ساقط من: أ.
(4) الخصم هم المعتزلة الذين أثبتوا له ـ تعالى ـ إرادة حادثة، الملل والنحل: 1/ 78، لمع الأدلة، ص: 96، المقالات، ص: 190ـ191.
(5) ب. [الثالث].
(6) هم المعتزلة الذين أثبتوا له ـ تعالى ـ إرادة حادثة، الملل والنحل: 1/ 78، لمع الأدلة، ص: 96، المقالات، ص: 190ـ191.
(7) أ.د: فطرد.
(8) هم المعتزلة الذين أثبتوا له ـ تعالى ـ إرادة حادثة، الملل والنحل: 1/ 78، لمع الأدلة، ص: 96، المقالات، ص: 190ـ191.

وعلى الجملة قوله: الإرادة لا تراد، ممنوع [في نفسه][1]، مستعمل في عذر عن أمر لا يصح الاعتذار عنه بعد وروده، فلم يكن له حاصل.

ثم ألزمهم صاحب الكتاب: قيام الحوادث بذاته من حيث قالوا: إنه مريد بإرادة حادثة، ولا فرق بين تجدد الأحوال الموجبة عن المعاني على الذات[2] وبين تجدد[3] المعاني الموجبة لها[4]./ [60أ]

وألزمهم أن يكون مريدا لنفسه كما قالوا: هو عالم لنفسه[5].

فقالوا: لوكان مريدا لنفسه لعمّ[6].

فأخذ يورد عليهم منع أن العموم إنما ثبت باعتبار كونه صفة نفسية[7].

وهذا القول ـ و[8] هو: أن كل ما ثبت للنفس يعم ـ يحتاج إلى مقدمة أخرى، وهو قول القائل: لا يصح العموم/ في المرادات[9]. وهذه المقدمة فيها نزاع ولم يذكرها، ولم ينازع فيها، والتنبه إليها[10] متعين، وإلزامهم القادرية واضح ـ كما ذكر ـ [والله أعلم][11]. [116د]

---

(1) ساقط من: ب.د.

(2) الأحوال الموجبة عن المعاني أوالصفات الموجبة عن المعاني، وهي التي سماها بأحكام الصفات الموجبة وهي قول الإنسان كون الباري ـ تعالى ـ قادرا حيا هو مما يعلم بالضرورة من غير نظر، قال الجويني المرضي عندنا في ذلك أن الحادث يدل على القدرة أو كون القادر قادرا والمحكم يدل على كون المحكم عالما... ولو نظر العاقل بدءا في الفعل واعتقد أن له صانعا، فيضطر منه إلى العلم بكون صانعه حيا، الإرشاد، ص: 77ـ78ـ85ـ86، نهاية الإقدام، ص: 170.

(3) د: تجرد.

(4) يريد بها الصفات التي تثبت للذات معاني واجبة لها كالحياة والعلم والقدرة، الإرشاد، ص: 90ـ91.

(5) الإرشاد، ص: 84.

(6) نفسه، ص: 84.

(7) نفسه، ص: 84.

(8) ساقط من: ب.ج.د.

(9) هذا الاختيار بعض النجارية، الإرشاد ص: 84.

(10) أ.ب.د: لها.

(11) ساقط من: أ.ب.ج.

الفصل الثالث:

[في إثبات[1] كونه - تعالى -[2] سميعا بصيرا]

و[3] هذا الفصل يستدعي مقدمة/ في بيان معنى السمع والبصر، فمنهـا مـا يعـرف مأخذ أهل الحق[4] ومأخذ النفاة من المعتزلة[5]: [82ج]

السمع والبصـر إدراكـان، وهمـا[6] معنيـان[7] لا يشـترط في ثبـوتهما بنيـة ولا محـل مخصوص عند أهل الحق[8].

واختلف[9] أصحابنا في أن هذين المعنيين من جنس العلوم، أو همـا معنيـان مخالفـان للعلم، موافقان له في التعلق بالمتعلق على مـا هو به:

فمنهم من صار إلى أنهمـا من جنس العلوم[10]، إلا أن كل واحد منهمـا علم متعلـق بالوجود، فإذا خلق في العين سمي رؤية وإبصـارا، وإذا خلـق في الأذن سـمي سـمعا، وإذا خلق في القلب سمي علما[11].

---

(1) ساقط من: ب.

(2) ساقط من: أ.ج.

(3) ساقط من: ب.د.

(4) أصول الدين، ص: 96ـ97، المواقف، ص: 292ـ293، نهاية الإقدام، ص: 180، التمهيـد، ص: 46، المقالات، ص: 173، التبصير، ص: 162.

(5) المقالات، ص: 173ـ176، الإرشاد، ص: 86، أصول الدين، ص: 96ـ97.

(6) ساقط من: ب.د.

(7) ساقط من: ب.

(8) أصول الديـن، ص: 96ـ97، المواقـف، ص: 292ـ293، نهايـة الإقـدام، ص: 341ـ355، التمهيـد، ص: 46، التبصير، ص: 162.

(9) أ: فاختلف.

(10) ساقط من: ب.

(11) هذا اختيار الأشعري، المجرد، ص: 83ـ89، نهاية الإقدام، ص: 345ـ351.

ومن أصحابنا من قال: هما[1] معنيان مخالفان لجنس العلوم[2]؛ ولهذا إنّا إذا رأينا شيئا ثم أغمضنا أجفاننا فنفقد حالة الإدراك، ولا نفقد حالة العلم. فدل[3] على أنه أمر[4] [مغاير للعلم][5] [عند التغميض][6].

وللأولين أن ينفصلوا عن ذلك بأنّا عند التغميض نفقد العلم من العين ونجده في القلب، فالتفرقة[7] بين الحالتين آيلة إلى ذلك. وهذا الذي ذكروه لا يستمر لهم في السمع؛ فإنه مع ذهوله يجد إحساسا في سمع/ الصوت ولا يدركه على ما هو عليه[8]، ثم ينفصل له فيعلمه، ويجد فرقا بين أن يدرك السر/ وبين ألا يدركه إلا[9] برفع الصوت، فالصوت[10] والعلم حاصل في الطرفين[11]. [42ب] [117د]

ولهم أن ينفصلوا عن ذلك بأن الله أجرى عادته[12] أن يخلق في الآذان تارة جملة، وتارة مفصلا، وتارة[13] [يتعلق بكل صوت][14] يتعلق بالصوت المرتفع.

وعلى الجملة البحث في الوجدانيات الضروريات لا يزداد إلا غموضا، هذا مذهب أهل الحق واختلافهم.

---

(1) ساقط من: ج.
(2) هو رأي آخر للأشعري، تبعه فيه بعض أصحابه كالباقلاني، نهاية الإقدام، ص: 345-346.
(3) د: قول.
(4) ساقط من: ب.
(5) د: مقدر للعلوم.
(6) ما بين معقوفتين ساقط من: أ.ب.ج.
(7) ساقط من: ج.د.
(8) ب: به.
(9) د: بدفع.
(10) ساقط من: أ.ب.ج.
(11) ب: الطريقتين.
(12) أ.ج: عادة.
(13) ساقط من: ب.د.
(14) ساقط من: ب.

أمـا المعتزلة فاختلفوا في ذلك:

فمنهم من قال: هذان المعنيان يشترط فيهما بنية مخصوصة، ويشترط في الرؤية اتصال أشعة مخصوصة[1] بالمرئي، منفصلة من العين[2]، وهذا مستحيل في حق من تنزه عن مشابهة[3] الأجرام، فلهذا أحالوا هذين المعنيين عليه.

وأما الجبائي[4] وابنه[5] فإنهما صارا إلى أن السميع[6] والبصير[7] هو [الحي الذي لا الذي لا آفات به][8] شاهدا غائبا[9].

---

(1) ساقط من ب.

(2) هذا اختيار معتزلة بغداد ـ وعلى رأسهم الكعبية ـ الذين قالوا إن السمع والبصر هما بمعنى العلم، نهاية الإقدام، ص: 344ـ345، أصول الدين، ص: 336، المواقف، ص: 293، الفرق بين الفرق، ص: 166.

(3) أ: مناسبة، ج: مماسة.

(4) هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي أبو علي من أئمة المعتزلة ورئيس علماء الكلام في عصره وإليه تنسب فرقة الجبائية، نسبته إلى جبى من قرى البصرة اشتهر في البصرة ودفن بجبى. له تفسير مطول رد عليه الأشعري ولد سنة: 235هـ وتوفي سنة: 303هـ. انظر عنه: وفيات الأعيان: 4/ 267ـ268، شذرات الذهب: 2/ 241، الفرق بين الفرق، ص: 135ـ136، التبصير، ص: 85ـ86، فضل الاعتدال، ص: 286ـ197.

(5) هو أبو هاشم عبد السلام بن محمد الجبائي قدم مدينة السلام سنة: 314هـ وكان ذكيا حسن الفهم ثاقب الفطنة، صانعا للكلام مقتدرا عليه قيما به، توفي سنة: 321هـ وله من الكتب: الجامع الكبير، الأبواب الكبير، الأبواب الصغير، الجامع الصغير، الإنسان، العوض، المسائل العسكريات، الطبائع والنقض على القائلين بها، الاجتهاد. وفيات الأعيان: 3/ 183، ميزان الاعتدال: 2/ 618، الفهرست، ص: 247، الفرق بين الفرق ، ص:137ـ150، التبصير، ص: 86ـ95، فضل الاعتزال، ص: 304ـ308.

(6) ساقط من: أ.

(7) ساقط من: أ.ج.

(8) ساقط من: أ.ج.

(9) المقالات، ص: 175ـ176، أصول الدين، ص: 96ـ97، الفرق بين الفرق، ص: 258، نهاية الإقدام، ص: 341.

وذهب قدماء المعتزلة إلى أن [السمع والبصر][1] إدراكان شاهدا، والباري ـ تعالى ـ سميع لنفسه [بصير لنفسه][2]، [كما قالوا: عالم لنفسه، قادر لنفسه][3] ـ[4] ـ وهكذا/ نقل ـ. [83ج]

[61أ] والذي/ يظهر لي أنهم كلهم[5] يأبون السمع والبصر في حق الإله ـ تعالى ـ، وإنما اختلافهم في تأويل ما ورد في الشرع؛ لأنه صدمتهم الآيات الواردة في الكتاب العزيز[6] الدالة على السمع والبصر، فشرعوا في التحليل والتأويل.

فأما من صار إلى أنهما إدراكان يشترط في ثبوتهما البنية[7] وانفصال الأشعة، فسيأتي الكلام عليهم في كتاب الإدراكات ـ إن شاء الله تعالى ـ[8].

[118د] وأما من زعم أن المدرك شاهدا هو الحي/ الذي لا آفة به، فلو أورد عليه أن العالم هو الحي الذي لا آفة به لم يجد ملجأ، إلا أنّا نحس معنى له تعلق بالمعلوم، وكذلك نحن نجد معنى يتعلق بالمرئي، ومعنى يتعلق بالمسموع، ونفي الآفة لا تعلق له إلا[9] بالمحل الذي نفي عنه. والحياة ليست من الصفات المتعلقة، ولا بد من ثبوت صفة متعلقة؛ فإنّا لا نشك في ذلك كما لا نشك في جميع الوجدانيات، فبطل القول بأن المدرك هو الحي الذي لا آفة به.

---

(1) ب.ج.د: السميع والبصير.
(2) ساقط من: أ.ج.
(3) ساقط من: أ.ج.
(4) نسب هذا القول إلى معتزلة البصرة، الإرشاد، ص: 86، أصول الدين، ص: 96.
(5) ساقط من: ب.د.
(6) ساقط من: ب.
(7) ب.د: النية.
(8) ساقط من: ب.
(9) ساقط من: أ.

ثم نفي كل آفة لا يعتبر بها، فلا بد من أن يقول بنفي الآفة عن محل الإدراك، وقد توجد آفة في محل الإدراك ويكون مدركا، فلابد أن يقول: آفة تنافي الإدراك، فأثبت الإدراك معنى من حيث نفاه؛ حيث أثبت له المنافاة.

أما الكعبي وأتباعه فقد أثبتوا الإدراك حقيقة شاهدا ونفوه غائبا[1]، وقالوا: إذا وصف الباري ـ سبحانه ـ[2] نفسه كونه سميعا بصيرا، فمعناه: أنه عالم بالمسموعات والمبصرات.

وإذا فهمت هذه المقدمة عرفت مأخذ الخلاف في المسألة.

أما دليل أصحابنا على وجوب[3] كونه سميعا بصيرا، فقد تمسكوا بطرق[4] منها:

ما ذكره صاحب الكتاب: «**أن كل حي يصح منه الإدراك، [وقد دلت الأفعال على كونه حيا فيجب أن يصح منه الإدراك]**[5]، **فإذا صح منه، فلو لم يتصف به لم يخل عنه أوعن ضده؛ لأن كل قابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده، ولا يصح اتصافه بضده لأنه/ نقص**»[6]، فهذه مقدمات لا بد من بيانها على هذه الطريقة. [119د]

ومن الحذاق من لم يلتزم في هذه الطريقة إلا إثبات أن كل حي يصح منه الإدراك[7]، فإذا ثبت له قال[8]: ما صح عليه وجب له؛ لأنه لا يتصف/ بجائز. [84ج]

فنشرع في النمط الأول لأنه طريقة صاحب الكتاب.

---

(1) الإرشاد، ص: 86، المقالات، ص: 175، الفرق بين الفرق، ص: 257ـ258.

(2) ساقط من: أ.ج.

(3) ساقط من: د.

(4) المواقف، ص: 292ـ293، التبصير، ص: 162، التمهيد، ص: 46، نهاية الإقدام، ص: 341ـ355.

(5) ساقط من: ب.

(6) الإرشاد، ص: 86ـ87.

(7) المعتمد في أصول الدين، ص:48، محمد بن الحسن الطوس، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ص:57.

(8) ساقط من: ب.

أما المقدمة الأولى: وهو[1] أن كل حي يصح منه السمع والبصر، فقد قرر ذلك[2] صاحب الكتاب بأن الحياة مصححة بدلالة السبر والبحث؛ إذ لو قدر غير الحياة مصححة لبطل التقدير[3].

وقد شرطنا على أنفسنا تحرير أدلته، فلنحرر الدليل على هذه[4] المقدمة فنقول:

الدليل على أن كل حي يصح منه الإدراك أن هذا الحكم لا بد له من مصحح، ومصححه لا يخلو إما[5] أن يكون الحياة أو ملازما للحياة، وعلى كلا التقديرين [يلزم منه][6] أن كل حي يصح منه الإدراك.

[43ب][62أ] / تقرير[7] القضية الأولى: هو[8] أن صحة الإدراك/ قد امتنعت على الجماد والموتى مع تماثل الجواهر، وما استغنى عن المصحح فهو من صفات النفس. وصفات النفس لا تختلف فيها الجواهر المتماثلة[9].

وبيان أن المصحح الحياة [أوصفة تلازم الحياة][10]: أن[11] المصحح إن كان غير الحياة فهو إما مثلها أوخلافها، ومثل الحياة حياة، وما وجب لأحد المثلين وجب للآخر، فإذا كان أحد المثلين مصححا وجب أن يكون الآخر مصححا.

---

(1) أ: هو.
(2) ساقط من: أ.
(3) الإرشاد، ص: 87.
(4) ساقط من: ج.
(5) ساقط من: ج.
(6) ساقط من: ج.
(7) ساقط من: ج.
(8) ساقط من: أ.ب.ج.
(9) من شروط التماثل اشتراك المتماثلين في جميع صفات النفس، ويلزمها المشاركة فيما يجب ويمكن ويمتنع، وقد سبق بيان ذلك.
(10) ساقط من: ج.
(11) ب.ج: أن.

وإن كان خلافا، فهو إما ضد أو غير ضد،/ [فإن كان ضدا][1]، فلا يجتمع مع الحياة، ويلزم أن لا يصح مع[2] الحياة[3] من الحي الإدراك. [120د]

وإن كان غير ضد، فإما أن يلازم وجود الحياة أولا، فإن لم يلازم صح وجوده بدون الحياة، فيكون الميت مدركا وهو محال. وإن لازم وجوده وجود الحياة فيلزم من وجود الحياة وجود المصحح.

فيلزم أن كل حي يصح منه الإدراك ضرورة ملازمته للحياة.

و[4] هذا تحرير كلامه في هذه المقدمة.

وبيان أن القابل للشيء لا يخلو عنه[5] أو عن ضده أو[6] عن مثله ما تقدم.

وبيان أن ضد هاتين الصفتين نقص وأن[7] السمع والبصر كمال[8]، وفي تفويت الكمال نقص، واستحالة النقص عليه؛ لأن العقل لا يقتضي بوجوبه عليه[9]، ولا يصح وصفه بغير واجب.

وقد استند نفي النقائص إلى السمع، واعتمد من الأدلة السمعية على الإجماع.

واعلم أنّا نرى صحة الاستدلال على كونه سميعا بصيرا بالسمع، فإذا جاز أخذ القاعدة من السمع جاز أن يستند بعض أركانها إلى السمع.

---

(1) ساقط من: ب.
(2) ساقط من: أ.
(3) ساقط من: أ.ج.د.
(4) ساقط من: أ.ج.
(5) ساقط من: ب.
(6) ساقط من: د.
(7) ب.ج.د: وأن.
(8) ب.ج.د: كما.
(9) ساقط من: أ.ب.ج.

هذا تمام[1] طريقته.

[85ج] وقد أورد على نفسه سؤالا غير متعلق بالمسألة، وهو/ توجه الطلبة على هذه الطريقة لو استدل بها[2] على إثبات الكلام، وهو: أن تمام الطريقة موقوفة على نفي النقائص، وانتفائها بالدليل السمعي، وهو موقوف على إثبات الكلام، [فيتوقف الكلام][3] على ما يتوقف على الكلام.

[121د] / و[4] أجاب عنه بمنع توقف الأدلة السمعية على الكلام، بل [على صدق][5] الرسول - [عليه السلام] -[6] [وصدق الرسول][7] يعرف[8] بالمعجزة، وقد قرر ذلك أحسن تقرير[9].

وقد استدل بعض أصحابنا[10] على كونه سميعا بصيرا بأن: كل موجود يجوز أن يُرى، ويستحيل من المحْدَثين رؤية الموانع من الإدراكات، فلو لم يكن الباري - تعالى -[11] يرى لاستحال ما عُلم جوازه.

والمختار عندنا الاستدلال بالسمع، وقد أشرنا إلى ذلك في غير هذا الكتاب.

---

(1) ساقط من: أ.

(2) ب: بهما.

(3) ساقط من: ب.

(4) بياض في: ج.

(5) أ: صدق، ب.ج: يصدق.

(6) ساقط من: أ.

(7) ساقط من ب.

(8) ساقط من: أ.ب.ج.

(9) الإرشاد، ص: 88، المواقف، ص: 192.

(10) هذا اختيار الأشعري في الإبانة عن أصول الديانة، ص: 51-52.

(11) ساقط من: أ.ج.د.

الفصل الرابع :
[في صحة قيام الإدراكات الباقية به][1]

من الناس من منع ذلك[2] باعتبار اشتراط الاتصال المحسوس في هـذه الإدراكـات، ومنهم من جوز ذلك[3]، ورأى أن اتصال المحسوس ليس بشرط.

و لا خلاف أن لفظ الشم و الذوق و اللمس لا يصح أن يطلق عليه، و الإدراك أمـر وراء الشم و الذوق واللمس.

أما أنا فلا أثبت ذلك؛ لأن طريقي في إثبات السمع والبصـر إنما هو السمع، ولم يقـع سمع على ما سوى ذلك.

والأصحاب يطردون/ الطريقة التي ذكرها صاحب الكتاب في نفي الإدراكات. [63أ]

OOOOO

---

(1) أ: [في صحة قيام الإدراكات الباقية من الإدراكات به].

(2) هذا موقف الأشاعرة، المجرد، ص: 263، المقـالات، ص: 383، أصـول الديـن، ص: 78، المواقف، ص: 143، الإرشاد، ص: 89ـ90.

(3) المجرد، ص: 263، المقالات، ص: 382ـ383.

الفصل الخامس:

[في كونه باقيا]

الباري [ـ تبارك و][1] تعالى ـ باق.

ولنا في ذلك طريقان:

أحدهما: أن الأفعال وجب استنادها إلى واجب الوجود بذاته، وما وجب بذاته[2] فيستحيل عدمه، والمعنى بكونه باقيا: أنه لا يطرأ على وجوده عدم.

[122د] الطريق الثاني: في[3] أن/ طريان العدم عليه بغير سبب محال، وصدور النفي عن سبب محال، وسيأتي بسط[4] ذلك.

قال: «**حق هذا أن يذكر في جملة صفات النفس، فإن الصحيح عندنا أنه باق لنفسه**»[5].

قلت: عدُّ كونه باقيا من الصفات النفسية لا نرضاه، وليس البقاء عندي إلا استمرار الوجود، ونثبته في حقه على وجه يمتنع العدم عليه، وسيأتي لك في ذلك مزيد إيضاح [86ج] ـ[إن شاء الله][6] [تعالى ـ وبه التوفيق][7]./

---

(1) ساقط من: ج.د.

(2) أ: لذاته.

(3) ساقط من: أ.ب.ج.

(4) الإرشاد، ص: 89ـ90.

(5) نفسه، ص: 90.

(6) ساقط من: د.

(7) ساقط من: أ.د.

باب:

[في القول في إثبات العلم/بالصفات[1]] [44ب]

عنى بقوله «**الصفات**»: أنفس المعاني، وقد كنا قلنا لك: إن الصفات على قول مثبتي الحال ثلاثة[2] أقسام[3]: نفسية ومعنوية ومعنى[4].

وقد زعم أنه تكلم على النفسية، ثم تكلم على المعنوية، والآن إنما[5] يتكلم على المعنى.

وإنما قدم المعنوية على المعنى؛ لأن الخصوم فيها هم الفلاسفة[6]، والقول بثبوت أحكام المعاني[7] فرع ثبوت الصانع المختار. والفلاسفة يمنعون [من إثبات صفة للباري ترجع إلى إثبات معنى أوحال أو وجه واعتبار][8]، ويرون أن ذلك يوجب التكثر[9]، وهو ينافي الوحدة الواجبة[10] لواجب الوجود. والباري ـ تعالى ـ[11] عندهم لا تخلو أوصافه إما أن ترجع إلى سلب، أوإضافة، أو[12] قضية مركبة من سلب

---

(1) الإرشاد، ص: 91.

(2) ساقط من: ج.

(3) ساقط من: أ.ج.د.

(4) سبق بيان أقسام الصفات قبل.

(5) ساقط من: أ.ج.

(6) المواقف، ص: 279، نهاية الإقدام، ص: 127، المقالات، ص: 483.

(7) أحكام المعاني هي الصفات المعنوية وهذا ما ذكره في باب: في إثبات العلم بالصفات المعنوية؛ حيث قسمها إلى أحكام الصفات والعلم ثم قال: فأحكام الصفات هي الصفات المعنوية.

(8) بياض في: ب.

(9) المواقف، ص: 183، نهاية الإقدام، ص: 127.

(10) ساقط من: د.

(11) ساقط من: ج.

(12) أ.ب: و.

وإضافة، وما سوى ذلك من الأوصاف[1] لا يمكن أن تضاف إليه.

وقد[2] يطلقون أن الباري ـ تعالى ـ[3] عالم، فيفهمون المسلمين أنهم أثبتوا صفة إثبات، وهم [ملبسون؛ فإذا][4] رجعوا في معنى كونه عالما قالوا: لأنه تعقل/ ذاته. [123د]

قيل: وما معنى تعقله لذاته؟

قالوا: عقليته لذاته ترجع إلى تجرّده عن المادة، وعن التجرد عن المادة لا تعلق له بمعلوم، ولا نسبة له إلا لما تجرد عنها[5]. فلم يكن في هذا الكلام إلا التلبيس، وتلقيب هذا السلب بالعلم.

وإذا ثبت هذا[6] الصانع المختار، شهدت الأفعال على كونه عالما حيا قادرا وبطل مذهبهم.

ونذكر بعض شبههم[7] إذا ذكرنا شبه المعتزلة [ـ إن شاء الله تعالى ـ][8].

وقد اضطربت المعتزلة بعد اتفاقهم على نفي المعاني عن الذات الأزلية[9]، فمثبتو الأحوال ردوها إلى أحوال، ونفاة الأحوال ردوها إلى وجوه واعتبارات.

وأما الإرادة فقد[10] سبق ذكر خلافهم فيها[11].

---

(1) د: الاتصاف.

(2) ساقط من: ج.

(3) ساقط من: ج.

(4) ب: مسلمون فاذا، ج: يلبسون فاذا.

(5) نهاية الإقدام، ص: 215، المواقف، ص: 286.

(6) ساقط من: أ.ج.د.

(7) بياض في: ب.

(8) ساقط من: ب.

(9) المواقف، ص: 280، أصول الدين، ص: 483-504، الفرق بين الفرق، ص: 157.

(10) ساقط من ب.

(11) بيان ذلك في فصل صانع العالم مريدا على الحقيقة.

وقد اختلفوا/ في التعبير عن مذهبهم، فمنهم من قال: إنه حي عالم قادر لنفسه[1]ـ[2]، [ومنهم من فَرَّ عن هذه العبارة، وقال: هو حي عالم قادر بنفسه][3]ـ[4]. [64أ]

والذي يظهر لي[5] من كراهيته للعبارة الأولى: أنه خشي أن يدل اللفظ[6] الأول على أنها حال زائدة، وهو على[7] زعمه مستمر بالتغاير الذي فروا منه في إثبات/ الصفات[8]، وفر الأول من لفظ الباء لما فيه من الإشعار بالتعليل. [87ج]

ومنهم من ترك اللفظين وقال: هو[9] حي عالم قادر و[10] لا أقول لنفسه ولا أقول بنفسه[11]، وذهب ابن الجبائي إلى أن للباري[12] ـ تعالى ـ أخص وصف يوجب كونه حيا عالما قادرا[13] وخالف المعتزلة في أمرين:

أحدهما: تعليل/ هذه الأحكام وهي واجبة[14]. [124د]

---

(1) ب: بنفسه.

(2) هذا اختيار بعض البصريين من المعتزلة، المقالات، ص: 483ـ505، أصول الدين، ص: 91ـ92، التمهيد، ص: 268، نهاية الإقدام، ص: 269.

(3) ساقط من: ب.

(4) هذا اختيار البغداديين من المعتزلة و منهم النظام، المقالات، ص: 486ـ503.

(5) ساقط من: ب.

(6) ساقط من: ب.

(7) ساقط من: ب.ج.د.

(8) المقالات، ص: 486ـ503.

(9) ساقط من: أ.ج.د.

(10) ساقط من: ج.

(11) هذا من اختيار الجبائي و ابنه أبي هاشم، المقالات، ص: 522، المواقف، ص: 418، الملل و النحل: 1/ 83.

(12) ب.ج.د: الباري.

(13) الملل و النحل: 1/ 83، الفرق بين الفرق، ص: 181.

(14) سبقت الإشارة إلى أن أحكام المعاني يراد بها الصفات المعنوية وهي واجبة له ـ تعالى ـ لا تعلل، وقد قال أبو هاشم هو عالم لذاته بمعنى أنه ذوحالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتا. الملل والنحل: 1/ 82، الفرق بين الفرق، ص: 181.

والثاني: أن أخص وصف الباري القدم، وهو ادعى أن أخص وصف الباري ـ تعالى ـ[1] أمر وراء[2] كونه قديما[3].

وخالف[4] أهل الحق في إثبات العلة حالا[5]، وفي إثبات[6] تعليل أحوال[7] متعددة بعلة واحدة[8].

قال[9]: «**ونحن نرى أن نقدم[10] على الحجاج فصلين: أحدهما: في إثبات الأحوال والثاني: في تعليل الواجب**»[11].

وإنما رأى ذلك؛ لأن اختيار طريق الجمع بالتعليل يستدعي ثبوت الأحوال[12]، فإن

---

(1) ساقط من: أ.ب.ج.

(2) ب: واراد.

(3) ذلك؛ لأن حقيقة القدم عنده ترجع إلى نفي الأولية، والنفي يستحيل أن يكون أخص وصف الباري، الملل والنحل: 1/ 83.

(4) ساقط من: أ.

(5) بيانه: أنه عندما ورد عليه السؤال هل العالم فارق الجاهل بما علمه لنفسه أو لعلة؟ وباطل مفارقته إياه لنفسه مع كونها من جنس واحد، وبطل أن تكون مفارقته إياه لا لنفسه ولا لعلة؛ لأنه لا يكون حينئذ بمفارقته له أولى من آخر سواه، فثبت أنه إنما فارقه في كونه عالما لمعنى ما. ووجب أيضا أن يكون لله ـ تعالى ـ في مفارقة الجاهل معنى أو صفة بها فارقه. فزعم أنه إنما فارقه لحال كان عليها وزاد على ذلك أن قال: كونه حيا عالما يعلل بالحياة، الفرق بين الفرق، ص: 181، نهاية الإقدام، ص: 132.

(6) ساقط من: ج.د.

(7) د: أحكام.

(8) الفرق بين الفرق، ص: 182.

(9) الجويني.

(10) ب.د: القدم.

(11) الإرشاد، ص: 91ـ92.

(12) قال الجويني: «كل معنى قائم بمحل فهو عندنا يوجب له حالا»، وهي إما معللة وهي كل حكم ثبت للذات عن معنى قائم بها نحو كون الحي حيا وكون القادر قادرا وغير معللة، وفي كل صفة إثبات لذات من غير محله زائدة على الذات، وذلك كتحيز الجوهر، فإنه زائد على وجوده، الإرشاد، ص: 92، المواقف، ص: 58.

الوجود[1] لا يعلل، والسلب لا يعلل[2]، فلا يعلل إلا على القول بثبوت الأحوال عند المحققين، فاستدعى التعليل[3] ثبوت الحال، وقد تمسك به فقدم القول فيها[4]. والمعتزلة يرون أن الوجود[5] ينافي التعليل[6]، فإذا سلك مسلك التعليل احتاج إلى بيان عدم المنافاة.

 OOOOO

---

(1) ب.د.ج: الوجوب.

(2) الملل والنحل: 1/ 83.

(3) ب: الثقل.

(4) الإرشاد، ص: 92.

(5) أ.ج: الوجوب.

(6) الإرشاد، ص: 95.

فصل:
[في إثبات الأحوال]

قال: «و[1] **الحال صفة لموجود لا تتصف بالوجود [ولا بالعدم،]**[2]»[3] إلى آخره.

قلت: و[4] اعلم أيها الطالب لدرك الحقائق، أن الحال لا يمكن أن تُحدّ بحدٍّ حقيقي[5]؛ لأن الحد الحقيقي لا بد فيه من ذكر خاصية المحدود التي بها قوامه، وذلك محال في الحال؛ إذ لو كان لها خاصية المحدود[6] لأدى إلى إثبات الحال للحال، وهو محال.

وقد يرد على هذا السؤال فيُقال: قد قسمتموها[7]، ويلزمكم في التقسيم ما يلزمكم في التحديد؛ إذ التقسيم لا بد فيه من فصل أحد القسمين بما لا يثبت للآخر، وفيه إثبات الحال للحال.

[125د] والجواب: أن هذا إنما يلزم في قسمة التنويع، فإنه/ ينفصل كل قسم عن [45ب] الآخر بفصل هو من الصفات النفسية. أما هذه القسمة فليست/ كذلك؛ فإن كون إحدى الحالين معللة[8] أمر إضافي. ومعناه: صدورها[9] عن العلة و[10]ملازمتها

---

(1) ساقط من: ج.د.

(2) ساقط من: أ.د.

(3) الإرشاد، ص: 92، نهاية الإقدام، ص: 132ـ133، المواقف، ص: 57.

(4) ساقط من: أ.ج.د.

(5) نهاية الإقدام، ص: 131ـ132.

(6) ساقط من: ب.ج.د.

(7) قسم القائلون بالحال، الحال إلى قسمين: قسم معلل، أي صفة موجودة، كما يعلل المتحركية بالحركة، والقادرية بالقدرة، وقسم غير معلل نحو اللونية للسواد والعرضية للعلم، المواقف، ص: 58، نهاية الإقدام ص: 132.

(8) المواقف، ص: 58، نهاية الإقدام، ص: 132.

(9) د: حدودها.

(10) ب.ج.د: أو.

لها[1]، والقسم الآخر انفصل بسلب[2] الإضافة[3]، والإضافة ليست حالا، وسلبها نفي محض، فلا تكون في كل واحد من القسمين حالا؛ إذ الحال وصف/ لموجود لا [88ج] تتصف بالوجود ـ كما أشار إليه ـ، والإضافة ليست صفة؛ إذ لا يصح أن تكون صفة لأحدهما؛ لأنها معقول لا يصح إلا بالقياس إلى أمرين ولا يكون صفة لهما؛ لامتناع قيام صفة واحدة بموصوفين.

ولما قسم الحال إلى معللة وغير معللة، ضرب لكل واحد [من/ القسمين][4] مثالا [65أ] لقصد الإيضاح والبيان[5].

ومدار النظر في المسألة ينبني على البحث في العموم والخصوص، فإنا نجد السواد والبياض لونين، [فقد اشتركا في اللونية]، وهما مختلفان بالسوادية والبياضية، وما به[6] الاشتراك لا بد أن يكون مغايرا لمفهوم ما به[7] الافتراق، فههنا اضطرب الناس على ثلاث:

فرقة: صاروا إلى أن العموم والخصوص [من عوارض الألفاظ، ولا خصوص ولا عموم في المعاني[8]، فمعنى العموم على رأي هؤلاء: استعداد اللفظ لأن يدخل تحته مسميات، والخصوص][9]: قصور دلالة اللفظ على مسمى واحد، واختصاص

---

(1) ساقط من: ب.

(2) ج.د: سلب.

(3) المواقف، ص: 58، نهاية الإقدام، ص: 132ـ133.

(4) ساقط من: ب.

(5) الإرشاد، ص: 92.

(6) أ: فيه.

(7) أ: فيه.

(8) اتفق العلماء على أن العموم من عوارض الألفاظ حقيقة، واختلفوا في عروضه حقيقة للمعاني، فنفاه الجمهور، وأثبته الأقلون. الإحكام في أصول الأحكام: 2/ 220، المستصفى في علم الأصول: 2/ 32.

(9) ساقط من: ب.

ذلك اللفظ[1] به[2].

[126د] / وفرقة أخرى[3]: أبوْا رد هذه الأمور إلى الألفاظ، وقالوا: اللونية صفة، والسوادية صفة، فللعرض المسمى سوادا صفتان لونية وسوادية[4].

وفرقة ثالثة: من المتكلمين ردوا ذلك إلى وجوه واعتبارات، وامتنعوا من القول بأنها صفات لموصوفات، وربما قالوا: الاعتبارات جزء الحقيقة[5].

وقالت الفلاسفة: هي أمور عقلية ذهنية لا وجود لها في خارج الذهن، وقالوا: المطلقات لا وجود لها في الأعيان، وإنما توجد في الأذهان[6].

هذا تمام القول في نقل المذاهب.

ونحن نورد حجة كل فريق ونتكلم عليها، ويلوح لك[7] الحق في المسألة في هذه المباحثة، والله المستعان وعليه التكلان.

قال صاحب الكتاب ـ مقررا لما اختاره في هذا الكتاب[8] من القول بثبوت الأحوال، وإن كان في غير هذا الكتاب[9] مصرحا بانتفائها ـ: «**من علم وجود جوهر ولم يعلم تحيزه، ثم استبان له[10] أنه متحيز، فقد استجد علما**

---

(1) نهاية الإقدام، ص: 135ـ136.

(2) ساقط من: ب.ج.

(3) ساقط من: ب.

(4) الذين قالوا بهذا هم مثبتو الأحوال، الإرشاد، ص: 92، نهاية الإقدام، ص: 131، المواقف، ص: 57.

(5) الذين قالوا بالوجوه والاعتبارات هم الباقلاني والإسفراييني وبعض المعتزلة، التمهيد، ص: 325، أصول الدين، ص: 134، الملل والنحل: 1/ 82.

(6) المواقف، ص: 68ـ140ـ141، المطالب العالية: 3/ 104ـ105.

(7) ساقط من: أ.

(8) يقصد به كتاب الإرشاد في أصول الاعتقاد.

(9) الشامل، ص: 296ـ629ـ634.

(10) ساقط من: أ.ج.

متعلقا[1] بمعلوم[2]. ويسوغ تقدير العلم بالوجود دون العلم بالتحيز[3] »[إلى آخره][4].

قلت: لا سبيل إلى إنكار العلم بوجه من وجوه الشيء الواحد، والجهل بوجه آخر من وجوهه؛ فإنه لو أخبر الصادق أن الله أوجد[5] الآن موجودا، فنعلم أنه موجود، ثم نشك/ أنه متحيز، والمعلوم لا نشك فيه. وإذا كان العلم بالمعلوم الواحد [89ج] لا يجامعه وجود[6] الشك فيه، ـ وقد جامع العلم بالوجود/ الشك في [127د] التحيز[7]ـ، دل على تعدد المفهومين منهما. وكذلك قد يرى[8] الإنسان من بعيد شيئا فيعلم أنه ذو ألوان، ويشك في كونه سوادا أو بياضا، فعلم اللونية وشك في السوادية. ومن[9] رد ذلك إلى العبارات المحضة تعددت عليه الحدود والبراهين، ولا يستقيم له فهم مقدمة كلية، واندراج خاص تحت عموم، بناء على وجود أمر عام حكم عليه، وفي ذلك رد المعقولات، ودخول في[10] جمود الظاهرية[11]، والوقوف مع اللفظ والإعراض عن المعاني. كيف و[12]لو قدّر درس[13] العبارات، وذهاب

---

(1) ساقط من: ج.

(2) بعلوم.

(3) الإرشاد، ص: 92.

(4) ساقط من: ج.

(5) ساقط من: أ.

(6) ساقط من: ب.

(7) د: المتحيز.

(8) ساقط من: ج.

(9) ساقط من: ب.د.

(10) ساقط من: ج.

(11) أسس هذا المذهب على يد داود الأصبهاني (ت:270هـ) وسرعان ما انتقل إلى المغرب حيث تبناه ابن حزم الأندلسي (ت:456هـ)، والخاصية الأساسية لهذا المذهب هو ضرورة اعتبار ظاهر النص في الشرع. البداية والنهاية: 11/ 110، الفصل في الملل والأهواء والنحل: 1/ 3ـ21.

(12) ساقط من: ب.د.

(13) أ.ب.ج: دروس.

اللغات لاستقلت العقول بإدراك التماثل في المتماثلات، [والاختلاف في المختلفات][1] [من الأحكام][2]، ومعرفة ما يشترك فيه المختلفات من الأحكام، وما يفتقر فيه[3] وأن ما به الافتراق[4] ليس ما به الاشتراك.

هذا تمام طريقته، قد بسطناها وأوضحناها.

[66أ] واعلم/ بعد ذلك أن دليله غير منتج لما ادعاه؛ إذ الدليل المذكور اقتضى ذكرا[5] زئدا، ولم يلزم[6] من إثبات كونه مثبتا[7] معلوما زائدا أن يكون ذلك المعلوم الزائد[8] صفة.

وقوله: «**إن التعرض للوجوه[9] والاعتبارات إثبات للأحوال**»[10] غير سديد؛ فإن القائل بالوجوه[11] والاعتبارات[12] لا يقول بأنها[13] صفات[14]، وقد رسم الحال التي ادعاها بأنها صفة لموجود. أليس قد يعلم الإنسان وجود شيء ثم يشك في إضافته ونسبته إليه؟/ ويلزم أن تكون الإضافة معلوما زائدا، ولا يلزم أن يكون ذلك [128د] المعلوم الزائد حالا هو صفة، وقد يعلم الإنسان نفي معلوم عن معلوم وهو معلوم[15]

---

(1) ساقط من: د.
(2) ساقط من: أ.ج.د.
(3) ساقط من: أ.ب.
(4) ب: الافتقار.
(5) د: ذاكره.
(6) ب: يجز.
(7) ساقط من: أ.ب.د.
(8) ساقط من: أ.ج.
(9) ج.د: للوجود.
(10) الإرشاد، ص: 93.
(11) أ.ج: بالوجه.
(12) الذين قالوا بهذا هم نفاة الأحوال، نهاية الإقدام، ص: 131، المواقف، ص: 57، الملل والنحل: 1/ 82.
(13) أ.ج: بأنه.
(14) أ.ب.ج: صفة.
(15) ساقط من: ج.

/ زائد على وجوده، ولا يكون ذلك صفة لوجوده. [46ب]

ثم القول بصفة عامة فيه توسع في القول؛ فإن صفة واحدة لموصوفات عديدة ممتنع؛ إذ الواحد لا يختص بمحلين. ثم معنى عموم الصفة [بصفة عامة فيه][1] أنه يقوم بكل ذات صفة معقوليتها كمعقولية كل صفة قامت بغيرها، فتسمى هذه: صفة[2] عموم. وإن كانت الصفة لا توجد في الذات التي وجدت فيها الصفة المساوية في المعقولية، سميت: صفة خاصة. فهذا الذي يمكن في تفهم ذلك.

إلا أنه إذا قيل: إن هذا المفهوم صفة؟

فيقال: هذه/ الصفة ثبوت مطلق، أو[3] ثبوت مخصوص؟ والقول بثبوت مطلق محال، ويلزم عليه ألا تختلف معقولية الحال، ويكون معقول العالمية والقادرية والسوادية والبياضية معقولا واحدا متساويا في المفهوم؛ لأن الكل ثبوت مطلق و[4] معقولية الثبوت بما هو ثبوت واحد، وإن اختلفت الأحوال، وتمايزت بأمر زائد على معقولية الثبوت، ففيه إثبات الحال للحال،[5] وتلك الحال[6] الثابتة للأحول أيضا ثبوت مطلق، فلا يتعلق[7] أمر[8] بثبوت مخصوص. والثبوت المخصوص يلزم منه ثبوت حال أخرى للحال الثانية[9]، ويتسلسل ذلك وهو محال. [90ج]

فإذن مطلق التمايز في المفهوم لم/ يلزم منه ثبوت الصفة، وهو الذي رسم به الحال. [129د]

---

(1) ساقط من: ب.د

(2) أ.ب: جهة.

(3) ب: و.

(4) ساقط من: ج

(5) ساقط من: د.

(6) ب: الحامل.

(7) ب: تتعقل.

(8) ب.ج.د: أو.

(9) ساقط من أ.

وقد يقول القائل: إن كل حقيقة تتركب من أجزاء في العقل لا يصح أن يكون ما منه تركبت صفة؛ إذ الصفة تستدعي أن تكون زائدة على الموصوف، وجزء [الحقيقة لا يكون صفة][1].

وأما قول الفلاسفة: إنها موجودات في الأذهان غير موجودات في الأعيان[2]، فإن عنى هذا القائل بهذا الكلام أن العقل يفهم ثبوت ما لا ثبوت له في نفسه، فهو قد سمى الجهل عقلا؛ إذ سمى الشيء إذا تعلق بالشيء على خلاف ما هو عليه، وهو حقيقة في[3] الجهل، ومعلوم أن العقل لا يخترع معقولا، وإنما يدرك المعقول على ما هو به. وإن أراد أن المعقول من الوجوه ليس يرجع إلى ذوات عديدة فمسلّم، كما أن الشيء الواحد قد ينسب إليه نسب عديدة تضاف إليه إضافات كثيرة، ولا يتكثّر بتكثّر الإضافات الحاصلة له. ولا يصح أن يقال إن النسب والإضافات في الذهن خاصة؛ إذ الذهن لا يخترع شيئا، ولا يلزم من كون الشيء معقولا، ومفهوما أن يكون ذاتا ولا صفة لذات.

وأما ما يذكر من التهويل في أنها ليست موجودة، ولا معدومة[4]، فهو لازم في الاعتبارات/ والنسب والإضافات. [67أ]

ثم قول القائل ـ ممن يثبت الأحوال ـ: «**ليست معلومة ولا مجهولة**»[5]، كلام متناقض [في نفسه][6]؛ فإن قيام الدليل على أن ما لا سبيل إلى علمه محال، وحق المدلول أن تكون مفرداته/ في الدليل، ليكون الوسط جامعا بينهما، فعند حذفه يلتقيان، إلا أن يريد أنها لا تُعلم على حيالها، وليست مجهولة ـ لما علمت ـ مع غيرها. [130د]

---

(1) ساقط من: أ.ب.د.

(2) المواقف، ص: 68ـ140ـ141، المطالب العالية: 3/ 104ـ105.

(3) ساقط من: أ.ب.ج.

(4) الإرشاد، ص: 93، المواقف، ص: 57، نهاية الإقدام، ص: 131.

(5) الإرشاد، ص: 93، المواقف، ص: 57، نهاية الإقدام، ص: 131.

(6) ساقط من: أ.ب.ج.

وقد تكلم المتكلمون على كون الحال تُعلم على حيالها، فقالوا: إنا نعلم ثبوت/ الحال [91ج] بعد العلم بالذات، وقد تحقق أن العلم بها مغاير للعلم بالذات[1].

وأجيب عن ذلك بأن [لولا تقدم][2] العلم بذي الحال لم يصح أن يعلم الحال.

فإن قيل ما ذكره صاحب الكتاب تعرض للكلام في الأحوال النفسية، وقد قسم الأحوال إلى معللة وغير معللة[3]، فما بَالُكم [وإياه لم تخوضوا][4] في الكلام على المعلّلة، وهي من صور مسألة التنازع!

فنقول: إنما سكت عن الأحوال المعلّلة؛ لأن دليله يطرد فيها، و[5] ذلك أن دليله أن صحة العلم بأحد أمرين مع الشك في الآخر، يدل على التغاير في المفهومية والمعلومية، وهذا يطرد في الأحوال المعللة، فإن العلم بالعالمية والقادرية والمتحركية، يثبت ضرورة، وبالدليل الدال على إثبات الأعراض، يستدل على ثبوت المعاني الموجبة لها. فلو كان المعلوم من كون الجوهر متحركا أو عالما، هو عين قيام الحركة، لما صح أن/ يعلم ذلك بالضرورة، ويعلم ثبوت المعنى بالدليل، ولما تصور أن ينكر[6] نفاة[7] [47ب] الأعراض[8] وجودها مع اعترافهم بثبوت هذه الأحكام للجواهر.

هذا دليله على إثبات الأحوال المعلّلة[9].

---

(1) هذه من الأدلة التي استدل بها صاحب الكتاب أيضا سابقا، وراجع: الإيجي في المواقف، ص: 58ـ59، والشهرستاني في نهاية الإقدام، ص: 131ـ149، ووافقهم على ذلك أبو هاشم وخالفهم فيه الجبائي.

(2) ب: لو تقدم.

(3) الإرشاد، ص: 92.

(4) ساقط من: ب.ج.

(5) ساقط من: ب.د.

(6) ج: يكون.

(7) د: نقلة.

(8) نفاها ابن كيسان الأصم وقال الجويني: «وذهبت طوائف من الدهرية ونفاة الصانع إلى نفي الأعراض». الشامل، ص: 168، المواقف، ص: 99.

(9) الإرشاد، ص: 92.

[131د] ويرد عليه: أن المعلوم بالضرورة[1]، نسبة بين الذات وبين المعلوم/ ، فما الدليل على ثبوت حكم وصفة و[2] هي موجبة المعنى[3] القائم بمحل الحكم؟

و[4] قوله ـ بعد فراغه من الكلام على الحال ـ: «**اعلم أن إثبات الصفات لا يتلقى إلا من قياس الشاهد على الغائب**»[5].

يريد به[6] أنه إذا ثبتت الأحوال [فدلالة الفعل][7] على كون العالم[8] الفاعل عالما لا يلزم ثبوت علم يوجب العالمية إلا باعتبار الغائب بالشاهد. وهو قد منع قياس الشاهد على الغائب في غير كتابه هذا بناء على نفي الأحوال[9]، ولا شك أن من نفى الأحوال، إذا قام له الدليل على كونه عالما، فهو معنى ثبوت العلم له على مساق قوله.

وقد يتعرض الإمام لرد قياس الشاهد على الغائب على قول من يثبت الأحوال[10]، فيقول: العلة[11]ـ[12] والدليل[13] إذا تحققا في الغائب[14] أغنت عن ذكر الشاهد،

---

(1) ساقط من: أ.ب.د.
(2) ساقط من: أ.د.
(3) أ.ب.ج: المعنى.
(4) ساقط من: أ.ب.د.
(5) الإرشاد، ص: 93ـ94، المجرد، ص: 286ـ287ـ188ـ295، المواقف، ص: 37ـ38.
(6) ساقط من: أ.ج.
(7) د: فدلالة النقل.
(8) ساقط من: أ.ب.د
(9) الشامل، ص: 282ـ285ـ622ـ624.
(10) المصدر السابق، ص: 273ـ275ـ282ـ611ـ624.
(11) ساقط من: ب.
(12) العلة هو المعنى الذي يتعلق به الحكم الموجب منه... وذلك كقولنا الحركة علة للمتحرك في كونه متحركا فيكون كونه متحركا معلولا بالحركة والحركة علته. المجرد، ص: 303، المواقف، ص: 85ـ92، الشامل، ص: 646ـ650.
(13) الفرق بين الدليل والعلة هو لزوم العكس في العلة وسقوطه في الدليل، ومثال ذلك أنه يقال إن الأفعال الحكيمة دلالة على أن من فعلها عالم بها وليست بعلة له في كونه عالما. المجرد، ص: 304.
(14) ب: الشاهد.

باعتبار أن الدليل يدل [بمعقوليته][1] والعلة توجب لنفسها.

وهذا مندفع مردود عليه من حيث إن دليل[2] الدليل قد يختص بالشاهد، وكذلك دليل التعليل، فيحتاج[3] إلى[4] الشاهد لذلك[5]. وعدم دليل التعليل في الغائب لا يلزم [منه نفي التعليل؛ إذ الدليل لا يلزم][6] عكسه، كما ننبه[7] عليه -إن شاء الله تعالى-.

قال: «**والجمع بين الشاهد/ والغائب بغير جامع تحكُّم[8] / يجر إلى الدهر والتشبيه والتعطيل، فلابد من جامع، والجوامع أربعة: الجمع ب: الدليل، والعلة، والحقيقة، والشرط**[9]»، ومثل للجميع[10]. [92ج][68أ]

قلت: تحرير هذه القسمة أن الجمع إما أن يشتمل على حقيقة واحدة أوأكثر، [فإن لم/ يذكر في][11] الجمع[12] إلا [حقيقة واحدة][13]، فهو الجمع بالحقيقة، ومعناه: دخول الشاهد والغائب تحت معقول واحد. [132د]

وإن ذكر في الجمع أكثر من حقيقة واحدة، فلا بد أن تتلازم الحقيقتان أولا. وعدم

---

(1) ج.د. [باعتبار بمعقوليته].
(2) ساقط من: د.
(3) ساقط من: ب.
(4) ب: على.
(5) ب: كذلك.
(6) ساقط من: أ.
(7) أ.ب.ج: تنبه.
(8) ساقط من: ب.ج.
(9)المواقف، ص: 91-95.
(10) أ.ج: الجميع.
(11) ساقط من: أ.
(12) ساقط من: أ.
(13) ساقط من: أ.

التلازم يمنع من الاستدلال؛ لجواز ثبوت أحدهما بدون الآخر، والتلازم إما[1] أن يكون وجود أحدهما يلزم وجود الآخر أو لا، فإن لم يلازم وجود أحدهما وجود الآخر، فإما أن يلازم عدمه عدمه[2] أو لا: فإن لازم عدمه عدمه فهو الشرط[3]، وإن لازم وجود أحدهما وجود الآخر، فإما أن يلازم عدمه عدمه أو لا. فإن لازم عدمه عدمه[4] فهو العلة[5]؛ إذ تلازم العلة في طرفي الوجود والعدم، فإن لم يلازم عدمه عدمه مع ما ثبت من لزومه وجوده فهو الدليل[6].

وقد مثل ذلك بأمثلة حسنة. إلا أن تمثيل الجمع بالحقيقة بقوله: «**حقيقة العالم[7] من قام به العلم[8]**»[9]، إنما يصح على القول بنفي الأحوال، وقد فرغ على القول بإثباتها، فلا يليق بسياق كلامه هذا التمثيل.

وذكر بعد ذلك فصلا ثانيا[10] في منع تعليل الواجب[11]. وقد اختلف أصحابنا في معنى تعليل هذه الأحوال[12]، ولنذكر ما ذكروه في الشاهد أولا.

وقد اختلفوا إذا خلق الله في ذات الجوهر علما، ولزم [من ثبوت ذلك العلم ثبوت

---

(1) ساقط من: ب.

(2) ساقط من: ب.د.

(3) المستصفى 2:/ 180ـ181، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، ص: 239.

(4) ساقط من: ج.

(5) المستصفى، ص: 180ـ181، رسائل منطقية في الحدود والرسم للفلاسفة العرب، ص: 148ــ149، معيار العلم، ص: 258ـ261.

(6) كشاف اصطلاحات الفنون: 1/ 793ـ799، النجاة، ص: 94.

(7) ج: العلم.

(8) أ.ج.د: علم.

(9) الإرشاد، ص: 94.

(10) ج: بالغا.

(11) الإرشاد، ص: 95.

(12) المواقف، ص: 92.

عالمية][1]، هل الصانع ـ تعالى ـ فعل المعنى والحال اللازمة له؟ أوفعل المعنى، والمعنى هو الذي[2] أفاد ثبوت الحال؟

فذهب بعضهم[3] إلى أن المعنى والحال مفعولان، ومعنى التعليل عند هؤلاء[4] ثبوت التلازم بينهما في طرفي النفي والإثبات فقط/ . [133د]

ومن المتكلمين من قال: الفاعل يفعل المعنى، والمعنى يوجب الحال، ولم يفعل الفاعل الحال أصلاً[5].

فأما من قال بأن معنى التعليل: التلازم[6]، فلا إشكال عليه؛ لأن ثبوت التلازم وكون[7] كل واحد منهما لا يفارق الآخر لا ينافي الوجوب[8]، وإنما ينافي الوجوب التعليل[9] عند القائل بمنع تعليله[10]، من حيث إن الواجب لا يصح أن يستفاد من غيره؛ لأن ما كان ثبوته من غيره فله العدم باعتبار ذاته، بمعنى: أنه لو خلا وذاته لم يكن إلا/ معدوما، وهو حقيقة الممكن، والإمكان ينافي الوجوب لا محالة. [93ج]

فمن قال: بأن/ التعليل معناه التلازم، فيقول: قد يتلازم الممكنان، وقد يتلازم الواجبان، ولا منافاة. [48ب]

---

(1) أ.د: [ذلك العلم ثبوت عالمية]،ج: [ذلك ثبوت عالمية].

(2) ب.د: ذلك.

(3) هذا اختيار أكثر الأشاعرة، المطالب العالية: 3/ 233، المواقف، ص: 92ـ93.

(4) أ.د: هذا.

(5) هذا اختيار الباقلاني والجويني من الأشاعرة والكعبي من المعتزلة، الشامل، ص: 326ـ646ـ647ـ648، المواقف، ص: 92.

(6) الشامل، ص: 657ـ658.

(7) ساقط من: أ.

(8) ج: الوجود.

(9) ساقط من: أ.

(10) قد منعه المعتزلة والرازي من الأشاعرة، المطالب العالية: 3/ 228ـ233، الشامل، ص: 309.

ومن قال: بأن المعنى يوجب قال: الحكم لا يوجب إلا باعتبار وجوب معناه. فإذا قلنا: إنه[1] لا يعقل متميز إلا باعتباره، فلا يثبت فيه اختلاف ولا تماثل باعتبار معقوليته، وإنما يثبت ذلك باعتبار معناه الموجب له، فكيف ينفي ما باعتباره وجب.

وأما كلام الخصم[2] في قوله في طرف[3] الشاهد: «إنما علل لجوازه، والجواز/ منتف»، ففيه إلزام عكس الدليل، وإبطال عكس العلة، وهذا عكس ما يجب. [69أ]

وخرج عن الكلام في طرف الحكم الواجب القول في وجود[4] الواجب، فإنا نحكم بالوجوب[5] على معقوليته من حيث هو هذا الوجود، فاستغنى عن مقتض لوجوبه، بخلاف الحال؛ فإنه لا يثبت لها باعتبار معقوليتها شيء، كيف[6] وهم يقولون: إنها[7] لا تعلم على حيالها، فكيف يحكمون عليها بالوجوب، والحكم[8] / يستدعي عقلية مورده! [134د]

قال صاحب الكتاب: «لم[9] **يثبت استغناء واجب الوجود عن المقتضى لوجوبه، وإنما يثبت ذلك باعتبار نفي الأولوية عنه**».

وهذا[10] لا ينجيه، [فإن الحكم أيضا في الغائب قد انتفت الأولية عنه، فيمتنع

---

(1) ساقط من: د.

(2) يقصد بهم المعتزلة التي رفضت التعليل عنه ـ تعالى ـ؛ لأن التعليل في الشاهد يعني الجواز. المطالب العالية ص: 228، الشامل، ص: 309.

(3) ساقط من: د.

(4) أ.ج: وجوب.

(5) ج: بالوجود.

(6) ساقط من: ب.ج.د.

(7) ساقط من: د.

(8) ساقط من: د.ب.

(9) ساقط من: د.ج.

(10) ساقط من: ج.

استناده إلى مقتض من حيث انتفت الأولية][1] عنده[2].

واعلم أن الوجوب باعتبار معقولية الواجب من لازمه القدم والبقاء؛ إذ الوجوب نفي قبول الانتفاء[3]، وما لا يقبل الانتفاء فلا[4] انتفاء له سابقا ولاحقا، وفي ذلك تحقيق قدمه وبقائه، فلا افتقار للواجب إلى المقتضى على هذا الأصل، إلا أن يُرَدَّ التعليل إلى التلازم ـ كما ذكر الأولون ـ.

قوله: «**لا يصح تعليل الوجود الجائز مع جوازه**»[5].

فيقال له: لا يلزم من تعليل الحكم الجائز تعليل الوجود الجائز؛ فإن معقولية الوجود والحال مختلفان.

نعم يلزم ذلك المعتزلة؛ إذ قالوا: إن الوجود حال[6]، فمعقولية الجواز فيه كمعقولية الجواز في سائر الأحوال. فيقال لهم: لم اختص بالتعليل بعض الأحوال الجائزة دون باقيها؟

قوله بعد ذلك: «**لا سبيل إلى منع تعليل الواجب، وإذا قيل به فهو منتقض طردا[7] وعكسا**» إلى آخره.

قلت: قد سبق التنبيه على أنه لا يلزم من تعليل الحكم الجائز [تعليل الوجود الجائز][8]، إلا أن يورد بطريق الإلزام على المعتزلي إذ قال: إن وجود الجوهر

(1) ساقط من: ج.
(2) ساقط من: ب.ج.د.
(3) النجاة، ص: 261، معيار العلم، ص: 344ـ345.
(4) ب.د: فلما.
(5) الإرشاد، ص: 95، المواقف، ص: 70.
(6) المغني: 5/ 232، الملل والنحل: 1/ 83، أصول الدين، ص: 88.
(7) الإرشاد، ص: 95ـ96.
(8) ساقط من: ج.

[94ج] حال زائد على ذاته، وهو الذي أشار إليه في الجواب/ عن عذرهم[1] عن الإلزام.

[135د] وقوله: «إن/ قولهم يستقل الواجب بوجوبه يبطل بأشياء منها: **أن كون العالم عالما معلل في الشاهد، وهو حالة[2] ثبوت الحكم واجب**».

فيقال له: المراد بالوجوب ما لا يقبل الانتفاء، وما صح انتفاؤه خرج عن كونه واجبا، وترجح أحد طرفي الجائز[3] لا يلزم منه وجوبه؛ فإنه جائز باعتبار صحة العدم، [وصحة العدم][4] لا تنتفي بتحقق الوجود[5]، كما أن قيود الجوهر للسواد لا ينتفي بتحقق البياض.

نعم المستحيل الجمع بين الثبوت والانتفاء، كما يستحيل الجمع بين المتضادات، وإنما أورد هذا الكلام أيضا[6] إلزاما على أصولهم، وحقق الإلزام بمسألتين:

إحداهما[7]: خروج الشيء في حال حدوثه عن كونه مقدورا، فإذا قالوا: باستغنائه عن الفاعل في حال الحدوث، فيلزمهم القول باستغنائه عن العلة، وقد يفرق الخصم بين أحكام العلل، وبين أحكام الفاعل المختار.

[70أ] المسألة الثانية: أن الصفات/ [التابعة للحدوث][8]، لا تقع بمقتض عندهم لوجوبها عند الحدوث، وليست واجبة باعتبار معقوليتها، بل باعتبار تحقق لازمها وهو

---

(1) الإرشاد، ص: 95.
(2) نفسه، ص: 96.
(3) ب: الواجب.
(4) ساقط من: ب.
(5) ج: الوجوب.
(6) ساقط من: د.
(7) الإرشاد، ص: 96.
(8) أ.ج: النافية للحدوث.

الوجود[1]، فيلزمهم هذا في كل ما وجب في حاله باعتبار الغير.

ثم قد عللوا التماثل، وهو واجب في كل مثلين، فلم يستقم منهم القول بمنع تعليل الواجب.

ثم ألزمهم ما سلموه من اطراد الشرط شاهدا وغائبا[2]، وهذا لازم إذا فرعنا على القول/ بأن معنى التعليل التلازم، فلا فرق بينه وبين الشرط، إلا أن الشرط/ يلازم [136د][49ب] من أحد الطرفين، والعلة تلازم من طرفي الوجود والعدم. أما إذا قيل إن معنى التعليل إفادة المعلوم فيظهر الفرق بين العلة والشرط ولا يتحقق الإلزام.

ثم خاض بعد ذلك في الحجاج بعد انقضاء[3] الكلام على هذين الفصلين واحتج بطرق:

الطريقة الأولى: أن[4] قال: «**قد[5] سلمتم أن كون العالم عالما حكم ثابت للذات، [وكونه مريدا حكم ثابت للذات][6]، وأنهما[7] معللان شاهدا، فلو جاز أن يكون أحدهما للنفس غائبا وهو كونه عالما لزم ذلك في الإرادة[8] وهو كونه مريدا**»[9].

وتقرير اللزوم أن كونه مريدا لما علل شاهدا ـ وحكم العلة أن تنعكس ـ، فإذا

---

(1) لقد أثبت المعتزلة صفات سموها بالصفات التابعة للحدوث وزعموا أنها لا تقع بالقدرة لوجوبها، وعدوا من ذلك تحيز الجوهر وقيام العرض بالمحل. الإرشاد ص: 96، المواقف ص: 96.

(2) الإرشاد، ص: 97.

(3) أ: تقض، ج: مقتضى.

(4) ساقط من: د.

(5) ساقط من: أ.

(6) ساقط من: ج.

(7) أ.ج: انها.

(8) أ.ج: الآخر.

(9) الإرشاد، ص: 97.

وجب العكس، ثم[1] وجب العكس[2] ههنا؛ إذ معقولية التعليل لزوم الانعكاس في كل واحد.

ثم قال صاحب الكتاب: «**يتضح هذا بالسبر والتقسيم**»[3].

[95ج] فنقول: امتناع ثبوت[4] كونه مريدا لنفسه لا يخلو إما/ أن يكون مستندا إلى وجوب تعليل هذا الحكم غائبا؛ فذلك مطرد في كونه عالما؛ لأن جهة الوجوب ثبوت التعليل شاهدا، والعلة لازمة العكس. وإما أن يستند إلى ما ذكروه وهذوا به من أنه لو كان مريدا لنفسه[5] لعمَّ، وقد أوضحنا بطلان ذلك عند الكلام في الإرادة[6]، وهذا الكلام إنما يرد على من يسلّم من المعتزلة أن الباري ـ تعالى ـ[7] مريد بإرادة[8].

[137د] أما من زعم منهم[9] أنه [ليس بمريد، وأنه][10] مريد[11] / لنفسه، وفسر ذلك بأنه غير مغلوب ولا مستكره[12]، فلا يتوجه عليه هذا الإلزام؛ فإن كونه مريدا عنده ليس بحكم أصلا، فلا يتوجه عليه هذا السؤال.

---

(1) ساقط من: أ.

(2) ساقط من: ب.ج.

(3) الإرشاد، ص: 97.

(4) ساقط من: أ.

(5) هذا موقف الشحام من معتزلة البصرة وطوائف من البغداديين. المقالات ص: 504ـ505، أصول الدين، ص: 91ـ92.

(6) الإرشاد، ص: 97.

(7) ساقط من: أ.ب.ج.

(8) المطالب العالية: 3/ 179.

(9) ساقط من: ب.د.

(10) ساقط من: ب.

(11) ساقط من: ب.د.

(12) هذا موقف النجار من المعتزلة، وقد سبق بيان ذلك ص: 500.

ولمن قال منهم: إنه مريد بإرادة إبداء[1] قسم ثالث، فإن القسمة غير حاصرة؛ وذلك أنه يقول: إنما[2] امتنع كونه مريدا لنفسه من حيث لم يجب الحكم بكونه مريدا أزلا[3]، [فإنهم يحيلون كونه مريدا أزلا][4]، وهذا[5] الحكم عندهم جائز طارد[6]. ويمتنع أن تكون صفات النفس من المتجددات، فيعود الكلام إلى امتناع تجدد الأحكام على الأزلي، ويمكنه أن يقول: الامتناع لا يعلل أصلا حتى يقال: لم امتنع كونه مريدا لنفسه.

الطريقة الثانية: أن نقول: ثبت تعليل الحكم شاهدا، فيلزم ألا يثبت بدون علته غائبا. وتقريره أن معنى التعليل التلازم[7]، وما وجب في العقل ملازمته لشيء استحال ثبوته بدونه[8]. ولو كان الوجوب ينافي اللزوم لجاز ثبوت العلة/ دون حكمها لأجل الوجوب، وهو باطل. [71أ]

ولهم على هذه الطريقة سؤالان:

الأول: أن التعليل في الشاهد إنما كان للجواز، وقد بينا أن انتفاء الجواز لا يلزم منه نفي التعليل؛ إذ الجواز دليل التعليل والدليل[9] لا يلزم منه[10] عكسه.

السؤال الثاني: أن[11] قالوا: عالمية الباري تخالف عالمية الشاهد، فلا يلزم من تعليل

(1) قال الرازي: هذا قول: قوم عظيم من المعتزلة، المطالب العالية 3/ 179.

(2) ساقط من: د.

(3) ساقط من: أ.

(4) ساقط من: ج.

(5) أ: فإذا هو.

(6) ساقط من: ج.د.

(7) أ: اللازم.

(8) ساقط من: ج.

(9) ب: التعليل.

(10) ساقط من: أ.ج.

(11) ساقط من: ب.ج.

الحكم في الشاهد تعليل ما يخالفه[1].

[وأجاب عن هذا][2] السؤال بأن قال: «**قد ثبت اختلاف العلوم[3] شاهدا والجهة التي من أجلها/ عللت أحكامها واحدة[4]، فما لأجله علل هذا الحكم مطرد شاهدا وغائبا**». [138د]

ثم نقول: إدراك الاختلاف بين الحكمين مع الإعراض عن معانيهما الموجبة لهما، فيه إلزام العلم بهما على حيالها وذلك باطل. ولا شك أن كل مختلفين تميز أحدهما عن الآخر، فلا بد من اختصاص أحد المختلفين عن الآخر بصيغة نفسية[5]، وفي ذلك/ إثبات الحال للحال [وهو محال][6]. ثم ألزم الشرط، وقد صرح بأن التعليل بمعنى التلازم، وهذا الذي سبق التنبيه عليه. فالشرط يلازم في[7] أحد الطرفين دون الثاني، والعلة تلازم من[8] الوجهين[9] [ـ والله أعلم ـ][10]. [96ج]

قال صاحب الكتاب: ـ لما حقّق أن معنى التعليل التلازم ـ: «**والعبارة المتداولة بين الأصوليين أن تسمية العالِم عالما يقتضي علّة موجبة موضوعة للتفاهم والميز[11] بين ذات وذات**»[12].

---

(1) الإرشاد، ص: 97ـ98.
(2) ساقط من: ب.
(3) ج: المعلوم.
(4) أ: واحد.
(5) ساقط من: أ.ب.ج.
(6) ساقط من: ج.
(7) ساقط من: أ.
(8) ساقط من: ج.
(9) الإرشاد، ص: 98.
(10) ساقط من: ب.ج.د.
(11) د: المميز.
(12) الإرشاد، ص: 98.

قلت: هذا الكلام غير سديد؛ فإنه بنى الكلام على إثبات الأحوال، وهذه العبارة التي ذكرها متداولة بين الأصوليين، إنما يذكرها نفاة الأحوال.

/ واعلم أن الذين نفوا الأحوال لا يمكنهم التعليل؛ لأن العلة تستدعي معلولا، والوجود لا يعلل، والعدم لا يعلل، ولا واسطة[1]. [50ب]

وقد ذكر بعض الأصحاب ثبوت التعليل مع نفي الأحوال[2]. فقيل له: ما المعلول؟ فقال: تسميته عالما، وهذا غلط؛ فإن التسمية أولا عبارة عن اللفظ وهو وجود، والوجود لا يعلل.

الثاني: أن الألفاظ لا تدل لذواتها[3]، وإنما تدل بالتواضع والاصطلاح[4]، فأي معنى للتعليل.

ثم التسمية/ ترجع إلى وجود لفظ دال على المعنى[5]، والوجود لا يعلل[6]. وربما انفصل بعض الأئمة[7] عن هذه الأسئلة بأن قال: العلم[8] يوجب لمن قام به استحقاق التسمية الموضوعة للتفاهم والميز بين ذات وذات. [139د]

وهذا فاسد؛ فإنه لا يستحق في العقل أن يسمى، وجاز في المعقول ترك [هذا المعنى][9] بغير تسمية، والكلام الضعيف كلما تعسف[10] في تقريره زاد ضعفا.

---

(1) المواقف، ص: 48، الملل والنحل: 2/ 83.

(2) المجرد، ص: 304.

(3) ب: على ذواتها.

(4) السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها: 1/ 14ـ30 ، ابن جني، الخصائص: 1/ 40ـ48، المطالب العالية: 3/ 204.

(5) معيار العلم، ص: 80، المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، ص: 20ـ21.

(6) المواقف، ص: 48، الملل والنحل: 1/ 83.

(7) المجرد، ص: 304.

(8) أ.ب.د: العالم.

(9) ساقط من: ب.

(10) ساقط من: ج.

فالحق ـ إذن ـ أنه لا معنى للتعليل إذا نُفيت الأحوال.

فإذا استبان أن الوجود[1] لا يعلل، [والسلب لا يعلل،][2] والعدم لا يعلل، لا واسطة، فإذن صاحب الكتاب[3] بنى الأمر على إثبات الأحوال ليتمكن من التعليل، ثم في التقرير عدل إلى مذهب مردود[4] مفرّع على القول بنفيها، فلم ينتظم الكلام.

الطريقة الثالثة: وهي عمدة شيخنا أبي الحسن ـ رحمه الله ـ، قال: «المتعلق بالمعلوم علم، فالمعلوم إذا كان محاطا به على وجه الكشف/ والإيضاح للعالم، فلا بد أن يتعلق به العلم»[5]، وهذا نظرٌ إلى الحقيقة، إلا أنه صدّر الكلام بأن الأمر مبني على الجمع بين الشاهد والغائب، وهذا يستغنى به عن النظر إلى الشاهد بالكلية؛ فإن شواهد[6] هذه[7] الأفعال[8] أرشدت إلى أن/ الفاعل لا بد أن يكون محيطا بما يفعله. و[9] الإحاطة بالفعل هي معنى العلم[10]، فإذا دل الفعل على ذلك، وحقيقة مدلوله هو العلم، لم تبق حاجة إلى النظر/ في الشاهد.

[72أ] [97ج] [140د]

قال: «**وهذا إلزام على طريقة المعتزلة**»[11]، فإنهم زعموا أن العلم الحادث إذا تعلق بمعلوم معين[12]، فكل علم تعلق بعين متعلقة فهو مثل له[13]، و[بنوا

(1) ب، الوجوب.
(2) ساقط من: أ.د.
(3) الإرشاد، ص: 99.
(4) ب: مدلول، ج: مرذول.
(5) أ.ب.ج: علم.
(6) ج: شمول.
(7) ساقط من: أ.ب.د.
(8) د: الأحوال.
(9) ساقط من: ب.
(10) «كل من بلغ أقصى شيء وأحصى علمه فقد أحاط به»: لسان العرب: 7/ 280 (مادة حوط).
(11) الإرشاد، ص: 99، التمهيد، ص: 238.
(12) ساقط من: أ.
(13) المواقف، ص: 141.

على][1] ذلك علما قديما يتعلق [بمتعلق العلم][2] الحادث؛ لأنه لو ثبت لكان مماثلا للعلم الحادث، وإنما بنوا ذلك على أن الاشتراك في الأخص يلزم منه التماثل[3]، وأخص وصف العلم الحادث تعلقه بالمعلوم على حكم الإيضاح والثقة بالمعلوم.

وعلى الجملة نحن إنما ننكر على المعتزلة أن قالوا: إن الاشتراك[4] في الأخص يوجب الاشتراك في بقية الصفات النفسية على حكم التعليل.

وأما أن يكون الأخص وصفا نفسيا يلزم من[5] ثبوته ثبوت[6] بقية الصفات النفسية لا على حكم التعليل، فهذا لا نأباه، فمن المحال وجود السوادية دون اللونية، وكذلك خاصية العلم من المحال وجودها بدون العلم، إلا أن هذه الدلالة وإن أثبتت العلم فلا تفيد كونه زائدا على الذات. وأبو الحسن[7] من نفاة الأحوال، وأخص وصف الشيء هو وجوده المفارق لغيره في حقيقته[8]، فإذا لاحت[9] له حقيقة وجود امتنع تقرير[10] تلك الحقيقة والوجود غير ذلك الوجود.

ومن أثبت الحال يستدل بهذه الطريقة فيقول: الذات بما هي ذات معقول يشترك فيه سائر الذوات[11] وإنما تتمايز الذوات بخواصها، فما ثبت له خاصية العلم وجب أن يكون عالما؛ إذ لا معنى للعالم إلا ذات متميزة بهذه الخاصية،/ ففي هذا إثبات العلم. [141د]

---

(1) د: بنوا على.
(2) ساقط من: ب.
(3) المغني: 5/ 179ـ205، التمهيد، ص: 236.
(4) ساقط من: أ.ج.
(5) ساقط من: ا.ج.
(6) ساقط من: أ.ب.ج.
(7) ج: الحسين.
(8) الملل والنحل: 1/ 100.
(9) د: لاحد.
(10) ساقط من: ب.
(11) أ.د: كل ذات.

وكونه زائدا مسألة أخرى تتعلق بالقول في مسألة سواد حلاوة، وستأتي ـ إن شاء الله تعالى ـ شبه نفاة الصفات[1].

أما الفلاسفة: فقد نفوا الصفات، بالكلية[2]، فلم يثبتوا للباري ـ تعالى ـ[3] معنىً ولا حالاً ولا وجهاً ولا اعتباراً. بل صفاته عندهم ترجع إما[4] إلى سلب[5] أو إضافة[6] أو ما هو مركب من سلب وإضافة[7]. وإنما حملهم/ على[8] ذلك أن [51ب] ذلك ـ على زعمهم ـ يلزم منه الكثرة في واجب الوجود بذاته، وهو مناف للوحدة الواجبة له[9]، وتناهوا في ذلك إلى أن نفوا أن يكون الباري ـ تعالى ـ[10] ماهية [98ج] وراء/ كونه موجودا، فقالوا: إِنِّيَّتُهُ عين[11] ماهيته، وأرادوا بالإِنِّيَّةِ: الوجود. قالوا: لأنه لو كان في حقيقته أمر زائد على الوجود، كان كثرة في واجب الوجود. وربما عبروا عن ذلك بأن قالوا: إثبات أمر زائد على مطلق الوجود يلزم منه أن تكون ذات واجب الوجود مركبة، والتركيب يشعر بالجواز المناقض للوجوب، وهو يفيد عندكم الحدوث، وقد/ قام الدليل على قدمه[12]. [73أ]

---

(1) الفلاسفة والشيعة والمعتزلة. انظر عنهم: المقالات، ص: 483، المواقف، ص: 279، أصول الدين، ص: 90.

(2) المقالات، ص: 483، المواقف، ص: 279، أصول الدين، ص: 90، المطالب العالية: 3/ 224ـ277.

(3) ساقط من: ج.

(4) ساقط من: ب.ج.د.

(5) نهاية الإقدام، ص: 181ـ182ـ207.

(6) المصدر السابق، ص: 181ـ182.

(7) نفسه ، ص: 181ـ182.

(8) ساقط من: ب.

(9) ساقط من: ب.ج.

(10) ساقط من: أ.ب.ج.

(11) د: غير.

(12) نهاية الإقدام، ص: 200ـ202ـ203.

هذه كلها شبههم[1] في نفي الصفات، المعنوية والنفسية[2]، والاعتبارات التي يسمونها الذاتية.

ويقولون في نفي صفات المعاني عنه: لوكانت ثابتة، فإما أن تكون ذاتية فيلزم التركيب ـ كما في القسم الأول ـ، مع أنكم تحيلون أن تتركب حقيقة من ذوات عديدة، فنستغني عن إقامة الدليل على إبطال/ هذا القسم. وإن لم تكن ذاتية فهي عارضة، وكل عارض معلل، فيلزم تعليل هذه الصفات ـ أعني صفات المعاني ـ. [142د]

و[3] قالوا: وأنتم أيضا تمنعون تعليل الوجود، ونحن إن جوزناه فهو ممتنع ههنا، لمنافاته وجوب الوجود بالذات، فهذا حاصل كلامهم في هذا الباب.

والجواب عن كلامهم أن نقول: أما إثباتكم وجودا مطلقا، وزعمكم[4] أنه هو[5] حقيقة واجب الوجود، فنقول: أولا[6]: معقولية الوجود بما[7] هو وجود، والذات بما هي ذات، إما أن يستويا في المعقولية بالنسبة للذوات كلها أو لا:

فإن[8] تساويا[9] ـ وقد ثبت الاختلاف بين الواجب والجائز في الأحكام العقلية ـ فواجب الوجود مخالف بما لا تحصل به المخالفة، والمخالفة بما تقع به الشركة محال في العقل؛ فإن كل حكم ثبت لواجب الوجود يكون باعتبار أمر وقعت الشركة بينه وبين جائز الوجود.

---

(1) أ.ب: شبهتهم.
(2) نهاية الإقدام، ص: 207.
(3) ساقط من: أ.ج.د.
(4) أ.ج: و زعمتم.
(5) ساقط من: ب.ج.د.
(6) ساقط من: ج.
(7) ب: لما.
(8) ب: جاز.
(9) ب: تساوت.

وإن لم يكن معقول الوجود متساويا، فلم يفهم معنى الوجود الثابت له ويمتنع أن يقام عليه الدليل؛ فإن كل مدلول لا بد أن يكون فيه[1] قضية يتطرق إليها التصديق والتكذيب[2]، وكل قضية كذلك لا بد أن يفهم كل مفرد من مفرداتها أولا ليتضح فهم نسبة أحدهما إلى الآخر، ولا بد أن يكون كل مفرد من مفردي المطلوب ثابتا في مقدمة من مقدمتي الدليل[3]. إلا أن[4] الحد[5] / الأوسط يجتمع مع كل واحد منهما في مقدمة، فإذا حُذف لزم التقاء الطرفين، وهي[6] / النتيجة[7]. فإذا لم تكن حقيقة الوجود مفهومة أولا قبل إضافتها[8] إليه، لم يصح استنتاجه من الدليل مضافا إليه. [99ج] [143د]

فإن قالوا: فيتخصص الوجود بالوجوب فيه تحصل المخالفة.

---

(1) ساقط من: أ.ج.

(2) كشاف اصطلاحات الفنون: 1/ 793_797.

(3) الدليل يقوم على مقدمتين مثاله قولك:«هذه المرأة ذات لبن، و كل ذات لبن قد ولدت. فهي إذن قد ولدت»، النجاة، ص: 94، كشاف اصطلاحات الفنون: 1/ 793_797.

(4) أ.ج.د: إلا أن.

(5) ج.د: الجزء.

(6) أ.ج.د: هو.

(7) كل جسم مؤلف، و كل مؤلف محدث، فيلزم منه أن كل جسم محدث، فهذا قياس مركب من مقدمتين، و كل مقدمة تشمل على موضوع و محمول، فيكون مجموع الآحاد التي تنحل إليه هذه المقدمات أربعة إلا أن واحدا منها يتكرر منها، فيكون المجموع منهما إذن ثلاثة، و هو أقل ما ينحل إليه قياس؛ إذ إن ما ينتظم منه القياس مقدمتان ومعنيان: أحدهما موضوع و الآخر محمول، و لابد أن يكون واحدا مكررا مشتركا بين المقدمتين، فإنه إن لم يكن كذلك تباينت المقدمتان ولم يتدخلا و لم تلزم من ازدواجهما النتيجة. فإذا قلت: كل جسم مؤلف، و لم تتكلم في المقدمة الثانية عن الجسم و لا عن المؤلف بل قلت مثلا: كل إنسان حيوان لم تلزم نتيجة من المقدمتين، فإذا عرفت انقسام كل قياس إلى ثلاثة أمور مفردة فاعلم أن هذه المفردات تسمى حدودا و كل واحد من الحدود الثلاثة اسم مفرد ليتميز عن غيره، أما الحد المشترك فيسمى الحد الأوسط، وأما الآخران فيسمى أحدهما الحد الأكبر، و الآخر الأصغر هو الذي يكون موضوعا في النتيجة، و الأكبر هو الذي يكون محمولا فيها، والمؤلف هو و الحد الأوسط والجسم هو الأصغر والمحدث هو الأكبر... انظر: معيار العلم، ص: 132_133.

(8) أ: أناقتها.

قلنـا: الوجـوب أيضـا حكـم عقـلي ثبـت بمطلـق الوجـود، وهـو مشـترك بـين الموجودات[1]، فمـا ثبت للوجود باعتبار كونه وجودا لزم اطِّراده في كل وجود، وعنـد ذلك يجب وجود الجائز، واجتمـاع الجواز والوجوب على موضع واحد محال.

وإن أثبتوا خصوصية زائدة عـلى الوجـود، لـزم منـه الكثـرة والتركيـب المحـذوران عندهم.

قال بعض متأخريهم[2]: إنما يلزم التركيـب مـن الجـنس والفصـل، والوجـود لـيس بجنس؛ لأنه معقول على الموجودات بالتشكيك[3].

قيل لهم[4]: أنتم وضعتم هذا الاصطلاح بينكم من غير حقيقة، فـلا تنتفعـون بـه في المعقولات، وذلك أن المشككة عندكم هي ألفاظ دلت على ذوات عديدة لاشـتراكها في معنى عام، إلا أنه لا يتساوى نسبة المعنى العام إلى الذوات،/ بل هو في بعـض الـذوات [74أ] أول وأولى، ويتفاوت بالنسبة إلى الـذوات بجهـات أُخـر كالشـدة والضـعف والتقـدم والتأخر والقوة والفعل، وهذا الاختلاف تعارض، وكل متواطئ اعترفتم بكونه جنسـا لا بد أن تختلف الذوات فيه بعارض زائد على معقوليته، فلم تفيدوا/ بهـذا الاصـطلاح [52ب] معنى/ ليكون فارقا بين معقوليات الأشياء. [144د]

ثم إنكم قلتم: إن المطلقـات لا وجـود لهـا في الأعيـان[5]، فلـم يصـح ثبـوت لونيـة [مطلقة ولا حيوانية][6] مطلقة مع مـا فيها من التركيـب العقـلي عنـدكم؛ فـلا بـد مـن خصوص في الوجود. فلم صرتم إلى إثبات وجود مطلق؟

---

(1) النجاة، ص: 261_263، المواقف، ص: 46.

(2) نهاية الإقدام، ص: 202_203_204.

(3) المواقف، ص: 50.

(4) أزج: له.

(5) المواقف، ص: 44_52.

(6) ساقط من: ب.

فإن[1] قالوا: إنما صرنا إلى ذلك خيفة[2] من لزوم الكثرة المناقضة للوحدة والتركيب المنافي للوجوب.

قلنا: إن أردتم بالوحدة: نفي الانقسام والتجزيء، فنحن نسلم ذلك.

وإن أردتم بالوحدة: نفي ما به تخالف ذات واجب الوجود لسائر الذوات، فهو محل التنازع. فلم صادرتم عليه، مع أن وجود المطلقات/ إذا استحال في الأعيان [100ج] كيف يلزم ثبوت المستحيل؟ ويعتذر عن إلزامه بأنه يفضي إلى أمر آخر يعتقد استحالته.

فإن[3] قالوا: الانقسام المعترف بنفيه، ينقسم إلى انقسام محسوس وإلى انقسام معقول[4]. فإن نفيتم الانقسام المحسوس يبقى عليكم نفي الانقسام المعقول، فنحن نفينا الانقسام على الإطلاق.

قلنا: الانقسام المعقول ما معناه؟

إن أردتم به ثبوت جزأين يصح افتراقهما، فهذا التركيب محال، والانقسام عنه منفي[5] قوة وفعلا بهذا الاعتبار.

وإن أردتم بقبول القسمة صحة العلم بالوجود مع الذهول عن أخص وصفه، فالذهول عن المعلول لا يوجب عدمه، ولا افتراقه، ولا صحة مفارقته/ لما ثبت له[6]، [145د] فلم يكن ذلك قبولا للانقسام[7] بوجه.

---

(1) ساقط من: أ.ج.

(2) د: حيقة.

(3) ساقط من: ب.

(4) كشاف اصطلاحات الفنون: 2/ 1318.

(5) ساقط من: ج.

(6) ساقط من: ب.

(7) أ.ب.ج: انقسام.

على أن هذا القدر المدعى إنما[1] هو محل النزاع، فلم صادرتم عليه؟ ولا ينفعكم إلا صحة المفارقة.

وهذه الكثرة التي تنازعنا فيها ليست كثرة في الوجود عندكم، وإنما هي اعتبارات في الذهن و[2] لا ثبوت لها [في الخارج][3]. والكثرة الذهنية ترجع إلى صحة العلم بوجه مع الذهول عن وجه من[4] وجوه الموجود الواحد[5]. فأين الكثرة في الوجود؟

وهذه القسمة العقلية إن أردتم بها صحة إدراك العقل أحد الوجهين مع الذهول عن الآخر، مع أنهما في معقوليتهما لا يصح افتراقهما بل يجب تلازمهما عقلا، فلم منعتم ذلك؟

نعم نحن نمنع من إطلاق لفظ القسمة عليه؛ لما فيه من الدلالة على الافتراق المستحيل. فإذا لم تريدوا افتراقا محسوسا ولا افتراقا[6] معقولا، فأي[7] معنى يفيد تسمية هذا قسمة ويغالط به مع تحصيل المعنى مباينا لمعنى القسمة؟!

ثم نقول: المستحيل على واجب الوجود مطلق الكثرة، أو كثرة ترجع إلى الوجود؟

إن قلتم مطلق الكثرة، فيلزمكم نفي الوجوب[8]، وكونه سيدا وحكما وعقلا وعلة، والإضافات إذا تكثرت فقد تكثر واجب/ الوجود كثرة مطلقة. [75أ]

وإن عنيتم به كثرة ترجع إلى وجود، فنحن نسلم أن ذاته وجود واحد، ولا تتركب

---

(1) ساقط من: أ.د.
(2) ساقط من: أ.د.
(3) أ: من خارج.
(4) ساقط من: ب.ج.د.
(5) ساقط من: ب.د.
(6) ساقط من: أ.ب.د
(7) ج: فإن.
(8) أ.ج: الوجوب.

ذاته من موجودات بوجه.

[146د] وأما/ ما ذكروه من استحالة صفات المعاني، فلا يلزم أن تكون حقيقة واجب الوجود مركبة من الصفات مع القول بأنها موجودات؛ إذ يلزم منه التركيب كما ذكروا،/ وهو محال، وإنما نقول: إنها غير ذاتية. [101ج]

وقولهم: كل عارض معلل[1]. ينبغي أن يزال من هذا اللفظ الاشتراك[2]، فإن العارض يطلق بمعنيين: أحدهما: الطارئ في الوجود، وهو الحادث[3]، وذلك مستحيل في وصفه، وسموا هم ما فهمت الحقيقة بدونه عارضا وليس طارئا في نفسه.

فنقول: اتركوا لفظ العارض لما فيه من الاشتراك الموهم لمعنى قد سُلّم استحالته، وقولوا: كل ما فهمت الحقيقة مع الذهول عنه فهو معلل، وعند ذلك يتوجه عليكم المنع لهذه المقدمة.

ولم[4] تنكرون على من يقول: ما فهمت الحقيقة مع الذهول عنه. وإن كان زائدا على الحقيقة، فهو واجب لها ويستحيل مفارقته لها ووجودها بدونه، فلم يلزم من الافتراق في العلم الافتراق في الوجود لولا التحكم في المعقول/ بألفاظ موهمة وعبارات مشتركة. [53ب]

وربما يتمسكون في نفي الصفات بأن يقولوا: الصفات مفتقَرة إلى الذات، وبعضها شرط الباقي، كالحياة التي هي شرط في القدرة والعلم والإرادة، والافتقار ينافي الوجوب؛ إذ الواجب مستغن عن الإطلاق، وذلك مناف للافتقار والحاجة. والشرط يتقدم على المشروط في العقل،/ وذلك محال في واجب الوجود. [147د]

---

(1) الإرشاد، ص: 96_97، الشامل، ص: 539.

(2) ب: الاشتراكي العارض.

(3) الأزهري، تهذيب اللغة: 1/ 456.

(4) أ.ج.د: بم.

والجواب عن هذا: [أن هذا][1] خارج عن[2] الحرف الذي قررناه، وذلك أن لفظ الافتقار يُشعر بالحاجة وهي مستحيلة عليه؛ لأن[3] الحاجة إلى المقتضى إشارة إلى ما يفيد الوجود بحيث لو قدر عدمه لما وجد المقتضي، ولا يصح القول بافتقار الصفات إلى الذات، ولا بافتقار الذات إلى الصفات، فإن كل واحد من القسمين لا يفيد الثاني ولا يعطيه الوجود، و[4] وجوب كل واحد منها يمنع من تقدير انتفائه. وما[5] لم يزل شرط تحققه ثانيا امتنع ثبوت الحاجة فيه؛ إذ المحتاج لا بد أن يفقد ما هو محتاج إليه، فيتوقف حصوله على مفيد له ما هو محتاج إليه، وما وجب وجوده امتنع ثبوت الحاجة إليه.

فحاصله أن المتلازمين لا يصح ثبوت أحدهما في العقل بدون الثاني، فسُمِّي هذا التلازم المشيرُ إلى امتناع ثبوت أحدهما بدون الثاني افتقارا، فإن كان لهذا[6] المعنى سميتموه أنتم افتقارا، فما الدليل على نفي هذا المعنى الذي لا نسميه نحن افتقارا؟ واتركوا عنا لفظ الافتقار الموهم لما نسلّم استحالته،/ وقولوا: لا يمكن ثبوت واجب يلازمه واجب[7]، ولا يمكن ثبوت واجب لا يصح وجوده خاليا من واجب آخر،/ وعند هذا يتوجه عليكم[8] منع هذه المقدمة. [102ج] [76أ]

أما المعتزلة فقد ذكروا طرقا/ منها: [148د]

- أنهم[9] قالوا: القول بثبوت معان قائمة بالذات يلزم أن توجب أحكاما هي

(1) ساقط من: أ.
(2) أ: على.
(3) أ: إلا أن.
(4) ساقط من: ب.
(5) ساقط من: ب.د.
(6) أ.ج.د: هذا.
(7) ساقط من: ب.
(8) ساقط من: أ.ج.د.
(9) ـ أ.د: أن.

واجبة، وتعليل الواجب محال، وما أفضى إلى المحال فهو محال[1].

والجواب عن هذه الشبهة منع المقدمتين:

أما المقدمة الأولى: وهي[2] أن إثبات المعاني يلزم منه[3] أن توجب أحكاما واجبة، فمنعها متوجه على القول بنفي الأحوال المعللة كما سبق. وأما الثانية: فمنعها متوجه من حيث إن الواجب لا يعلل، بمعنى أنه مستفاد من غيره أو بمعنى التلازم، وقد سبق التنبيه عليه أيضا.

ومنها: أنهم قالوا: إثبات قدماء آخرين[4] يلزم منه خرق إجماع الأمة[5]؛ إذ الأمة قاطبة[6] مجمعة على أن القديم واحد، وهذا [مندفع، فإن الأمة أجمعت على أن القديم الموصوف بأوصاف الإلهية واحد، وما قالوا أنه ذات لا صفات لها.

نعم[7] لفظ الواحد قد يطلق على ما قلناه وعلى ما ذكرتموه، فأزيلوا الاشتراك في اللفظ، وقولوا: الأمة مجمعة على أنه لا صفات، فلا تجدون إلى صحته سبيلا.

ومنها: أنهم قالوا: القول بقديم ثان يوجب مشاركة الذات في الأخص، ويلزم منه الاشتراك في ثبوت الألوهية له[8]؛ إذ أخص وصف الإله كونه قديما[9]. وهذا مندفع، فإن القدم[10] سلب، والسلب لا يصح أن يكون أخص وصف الإله. وبيان أن

(1) المواقف، ص: 280.
(2) أ: هو.
(3) ساقط من: ب.
(4) ساقط من: أ.ج.د.
(5) هي أيضا من الحجج التي ذكرها صاحب الكتاب، ص: 99، المواقف، ص: 280، التمهيد، ص: 241.
(6) ساقط من: د.
(7) ساقط من: ب.
(8) ساقط من: ب.ج.د.
(9) نهاية الإقدام، ص: 199ـ245، التمهيد، ص: 236ـ241، الملل والنحل: 1/ 83.
(10) ب.د: القول.

القدم[1] سلب: أنه عبارة عن نفي/ سبق[2] العدم، ونفي هذه الإضافة سلب لا [149د] محالة[3]. هذا هو الجواب المرضي عندنا.

وقد أجاب صاحب الكتاب، بأن «**منع أن الاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك فيما [عداه من][4] الصفات**»، وقد تقدم الكلام عليه في تعليلهم التماثل[5]، إلا[6] أن الاشتراك في الأخص الذاتي[7] يلزم [منه الاشتراك في الأعم الذاتي لزوما][8] لا على حكم التعليل[9].

ثم ألزمهم على ذلك ما نقضوا به قاعدتهم[10] هذه[11]، وهو أنهم أثبتوا إرادة حادثة للباري تشارك إرادتنا عند تعلقها بمتعلقها في أخص وصفها، وإحداهما لا توجد[12] إلا في محل[13]، والأخرى مستغنية عن المحل[14].

---

(1) ب.د: القول.

(2) ساقط من: ب.

(3) الإرشاد، ص: 99، رسائل منطقية في الحدود والرسوم، ص: 150ـ151، المعتمد في أصول الدين، ص:47.

(4) ب.د: عدا الله.

(5) الإرشاد، ص: 99.

(6) ب، الأول.

(7) ج: الذي.

(8) ساقط من: ب.

(9) قال الجويني: «العبارات المتداولة بين الأصوليين أن تسمية العالم عالما تقتضي علة موجبة موضوعة للتفاهم والميز بين ذات وذات، فإذا ثبت ذلك شاهدا وجب القضاء به غائبا»، الإرشاد، ص: 98.

(10) الإرشاد، ص: 99، المواقف، ص: 291ـ292، أصول الدين، ص: 103، نهاية الإقدام، ص: 238.

(11) ساقط من: د.

(12) ب: لا توجب.

(13) نهاية الإقدام، ص: 239ـ243ـ247.

(14) نفسه، ص: 230ـ242ـ245.

[103ج] وذلك مما[1] يبطل القول بلزوم الاشتراك في جميع الصفات عند/ الاشتراك في الأخص، وهذا لازم للبصريين من المعتزلة خاصة[2].

ثم من أصلهم أن الواجب لا يعلل[3]، فكيف تعللون التماثل بالاشتراك[4] في الأخص؟

ومن الشبه[5] التي يعتمدونها أن قالوا: القول بثبوت صفة عامة في تعلقها يفضي إلى محال، وهو قيام معنى واحد مقام معان مختلفة، وذلك محال[6].

[54ب] بيانه: أن العلوم الحادثة مختلفة باختلاف متعلقاتها؛ بدليل أنه: لا يسد أحدهما/ مسد غيره، ويضاد واحد منهما ما لا يضاد غيره، وفي ذلك قطع بنفي التماثل، ويلزم منه الاختلاف، فإن جاز أن تقوم ذات واحدة[7] مقام ذوات مختلفة، فيجوز أن تقوم صفة [150د] واحدة/ مقام القدرة والعلم والإدراك، وذلك محال.

قال صاحب الكتاب في الجواب: «**هذا مما لا يلزم[8] الجواب عنه؛ فإنه بحث في** [77أ] **تفصيل/ الصفات، وهم نافوها فكيف يستقيم البحث في تفصيل ما[9] قد نفي أصله؟**»[10].

قلت: هذا السؤال يتعين عليه الانفصال عنه من وجهين:

---

(1) ساقط من: أ.

(2) الإرشاد، ص: 100، أصول الدين، ص: 103.

(3) المطالب العالية: 3/ 228، الشامل، ص: 309، نهاية الإقدام، ص: 183.

(4) ساقط من: أ.ب.ج.

(5) أ.ب.د: الشبهة.

(6) المواقف، ص: 291، نهاية الإقدام، ص: 240ـ241ـ245ـ249ـ251، المغني: 5/ 204ـ218.

(7) ساقط من: أ.د.

(8) ب.د: يلزم.

(9) ساقط من: أ.

(10) الإرشاد، ص: 100.

أحدهما: أن تقرير المذهب إذا أفضى إلى ممتنع، [فيجب أن يمتنع][1]، وهو من أنواع الدلالة، فكيف يقال لإيجاب عنه؟

[والثاني: أن إلزام الخصوم على][2] أصولهم[3] [مقبول عند الناظر، فكيف لا يجاب][4] عنه[5]، [وما على الملزم من اعتقاده][6] نقيض ما ألزم الخصم على أصله؟!

وإذا تحقق لك وجوب الانفصال عنه فقد اختلفت طرق الأصحاب[7] في الانفصال[8]:

فذهب بعضهم[9] إلى سلوك طريق المعقول في الانفصال، وبنوا هذه المسألة على مسألة أخرى؛ وهو أنه هل يجوز أن تكون خاصيتا عرَضين مختلفين ثابتين لذات واحدة كسواد هو[10] حلاوة، لاجتماع خاصيتي السواد والحلاوة أولا؟

فالذي أحال ذلك طرده في الصفات الأزلية، ودليل إبطال سواد حلاوة: أنه يلزم منه ثبوت التضاد [ونفيه على][11] موضوع واحد؛ فإن السواد لا يضاد الحلاوة ويضاد البياض، والحلاوة لا تضاده، فإذا اجتمع الخاصيتان لذات واحدة ثبت التضاد وانتفاؤه[12]، وذلك محال.

---

(1) ساقط من، ب.

(2) ساقط من: ج.

(3) أ: أصولنا، وهو ساقط من: ج.

(4) ساقط من: ج.

(5) ساقط من: أ.ج.

(6) بياض في: ب.

(7) الشامل، ص: 325.

(8) ب: الانفصال عند.

(9) ساقط من: ب.د.

(10) ساقط من: ب.

(11) ساقط من: أ.

(12) أ.ب: وانتفى.

[151د] واعلم أن مسألة سواد حلاوة إنما تلزم على مذهب/ من قال: بثبوت الأحوال، وأما من نفاها وقال: أخص وصف الشيء وجوده، فمحصول القول باجتماع خاصيتين لذات واحدة أن يكون الوجودان[1] وجودا واحدا، وذلك محال.

[104ج] وهذا كله يطرد في الصفات الأزلية، فلو ثبت لصفة/ واحدة خاصية القدرة والعلم للزم منه [أن يضاد الجهل ولا يضاده، وذلك محال، ويلزم][2] منه[3] أن يكون الوجودان وجودا واحدا، وهو محال.

واعلم أنه يمكن الفرق بين نسبة قيام العلم الواحد مقام[4] علوم مختلفة وبين نسبة قيام القدرة مقام العلم والإرادة والقدرة؛ فإن الاختلاف بالنظر إلى المتعلق قد ينفي عند عموم تعلق العلم، فجاز أن يقوم الواحد مقام العدد عند اتحاد النوع إذا اتحد [المتعلق في الواحد][5] من نوعه، بخلاف الاختلاف النوعي كالقدرة والعلم، ولا يمكن أن تقوم صفة مقام القدرة والعلم، وإن فتح ذلك فقد جوز قلب[6] الأجناس واختلاف الحقائق وهو محال.

وقد أورد على نفسه سؤالا آخر وهو: الاجتزاء بالذات عن الصفات، وقال: «هذا مما[7] لا يلزم[8] الجواب عنه» نظرا لما قدمه في السؤال السابق. والدخل عليه ـ على ما[9] سبق تحقيقه ـ.

---

(1) أ: الوجدان.
(2) ساقط من: ب.
(3) ساقط من: أ.ب.
(4) أ: قيام.
(5) ساقط من: ب.
(6) ب: قبله.
(7) ساقط من: ج.
(8) ب: يلزم.
(9) ساقط من: ب.

ثم الجواب من حيث المعقول على الوصف المقدم في السؤال الأول: أن حكم الصفات عدم صحة[1] الوجود[2] بدون الحلول في المحل، وحكم/ الذات الاستغناء [152د] عن المحل، وهذا جمع بين نقيضين أيضا.

هذا الكلام على هذين السؤالين من حيث المعقول[3].

وأما القاضي [ـ رضي الله عنه ـ][4] فقد التجأ إلى السمع[5]، وهو الذي اختاره الإمام ههنا وحقق السمع بدليل/ الإجماع[6]، حتى إن من قال: عِلمُه ذاته، قال: ذاته ليست [78أ] بعلم[7]، ولو جاز ما ذكروه لكانت ذاته[8] علما وذلك محال.

قال: «**وأحق الناس بمنع ذلك المعتزلة؛ فإن الوجودين المشتركين في الأخص يلزم منه[9] أن يشتركا في سائر الصفات النفسية، [فلو كان الوجود الأزلي القائم بنفسه، يثبت له خاصية العلم، للزم أن يشارك العلم الحادث في جميع الصفات النفسية][10]، ويماثله، ولزم من مماثلته[11] أن يجب لكل واحد منهما ما وجب للآخر**»[12].

---

(1) ب: صحة الجواب.

(2) ب: الوجوب.

(3) الإرشاد، ص: 100.

(4) ساقط من: أ.ب.ج.

(5) الباقلاني، التمهيد، ص: 238 ـ240 ـ268، والإنصاف، ص: 23ـ24، نهاية الإقدام، ص: 237.

(6) الإرشاد، ص: 100، التمهيد، ص: 49.

(7) نسب هذا القول إلى أبي الهذيل العلاف: المقالات، ص: 484.

(8) ساقط من: ب.

(9) ساقط من: أ.د.

(10) ساقط من: ج.

(11) أ.ب: مماثلة.

(12) الإرشاد، ص: 101، المطالب العالية: 3/ 230ـ232، وذهب الجويني في الشامل، ص: 320ـ322 إلى أن هذا من اختيار الفلاسفة أيضا.

ثم نقول: نحن نجد من أنفسنا علما ضروريا[1]، بأنه يلزم من وجود النوع وجود الجنس. [ولوفتح ذلك لم يلزم من وجود النوع وجود الجنس][2]، باعتبار أن خاصية المعنى/ إذا ثبتت لغير المعني فقد وجد الأخص الذاتي بدون جنسه الأعم له، وذلك يبطل الحقائق، فبطل ما تخيلوه من ثبوت خاصية معنىً لذات قائمة بنفسها، ففيه إثبات العلمية مثلا/ بدون المعنوية، وهو عين إثبات[3] النوع بدون الجنس. [55ب] [105ج]

ومنعه دلالة العقول على كون العلم زائدا غير مستقيم ـ لما ذكرناه ـ[4] فليُتأمل.

ولا ننكر أن يكون[5] السمع مما يصح الاستدلال[6] به أيضا في هذا المقام، فإن صحة دليل السمع بالمعجزة لا تتوقف على/ [الكلام في][7] تفصيل الصفات. [153د]

وأما قول أبي الهذيل[8]: إن الباري ـ تعالى ـ[9] عالم بعلم هو ذاته، وذاته ليس بعلم[10]، فهو إشارة إلى وجود[11] العلمية بدون المعنوية، فكأنه يقول: لو كانت ذاته علما[12] لكانت معنى مفتقرا إلى محل تقوم به، وخاصية العلم ثابتة[13] لها. إلا أنا نقول

---

(1) أ: ضرورة.

(2) ساقط من: ج.

(3) ب.ج.د: غير.

(4) ب.ج: ذكرنا.

(5) ساقط من: أ.

(6) ساقط من: أ.

(7) ساقط من: ب.

(8) ابن عبد الله بن مكحول العبدي مولى عبد القيس العلاف من أئمة المعتزلة ولد بالبصرة سنة: 135هـ واشتهر بعلم الكلام... له مقالات في الاعتزال ومجالس ومناظرات، وكان حسن الجدل قوي الحجة سريع الخاطر... توفي سنة 235هـ له كتب كثيرة منها: كتاب سماه «ميلاس»، انظر: فضل الاعتزال، ص: 69ـ70، وفيات الأعيان: 4/ 265ـ267، شذرات الذهب: 2/ 85، الأعلام: 7/ 131.

(9) ساقط من: أ.ب.ج.

(10) المقالات، ص: 484.

(11) ج: وجه، د: وجوه.

(12) أ.ب: عالما.

(13) الإرشاد، ص: 101.

له: إن كان العلم تتقوم[1] حقيقته بالمعنوية [فذاته ليست بعلم، وإن لم تتقوم حقيقته بالمعنوية][2] بل يكفي في حقيقته وجود الخاصية التي هي العلمية، فذاته علم، فالجمع بأنها علم وليس بعلم متناقض متهافت، فلهذا عد هذا القول من فضائحه.

وبعد تمام ذلك فاعلم أن الاستدلال بالإجماع في هذا المحل[3] فيه قلق؛ فإن تقرير هذه المقالة وأمثالها[4] لو صدرت من متكلم من متكلمي الإسلام فلا يجب أن تتواتر وتشتهر ويتناقلها الناقلون، بل جواز اندراسها بعد ظهورها ثابت. فمن أين[5] يعرف عدم[6] المخالف هذا بعد ظهور الكلام في هذه المسائل؟

وأما العصر الأول فلا يكاد ينقل فيه[7] من آحاد هذه التفاريع شيء، فلم يتسنى هذا[8] الاستدلال، فالالتجاء إلى مسالك العقول متعين على ما شرحناه ـ وبالله التوفيق ـ.

ooooo

(1) ج: تتقدم.
(2) ساقط من: ب.
(3) أ.ب.ج: المحال.
(4) ساقط من: ب.د.
(5) ساقط من: أ.
(6) د: عزم.
(7) ب: عنه.
(8) ساقط من: ج.

فصل :

[في إقامة الدليل على ثبوت الإرادة الأزلية، وبطلان القول بالحدوث منسوبا إلى إرادته ـ سبحانه[1] وتعالى ـ[2] ـ[3]]

قد تقدم أن الباري ـ تعالى ـ مريد بإرادة قديمة أزلية، وذكرنا افتراق المعتزلة في كونه مريدا[4] [على الحقيقة]، [5] ـ[6] [فمن ناف[7] [154د] ومن/ مثبت[8]، ولم يتحقق إثبات كونه مريدا على الحقيقة][9] إلا على قول البصريين[10]، إلا أنهم قالوا: هو مريد بإرادة حادثة لا في محل. وقد نقضوا جملة من القواعد في المعقولات، فمن ذلك:

[79أ] إثبات/ استغناء المعاني عن المحل،

[106ج] وإبطال التفرقة بين الذات القائمة بأنفسها، وبين المعاني المفتقرة[11] إلى محل،/ وإثبات أحكام المعاني لذاته، مع عدم اختصاصها بها.

---

(1) ساقط من: أ.ب.د.
(2) ساقط من: ب.
(3) الإرشاد ص: 102 ـ 103.
(4) ساقط من: ب.
(5) ساقط من: أ.
(6) سبق بيان ذلك في فصل: (في كون صانع العالم مريدا على الحقيقة)، راجع: نهاية الإقدام، ص: 238ـ246، أصول الدين، ص: 203، المقالات، ص: 189ـ191.
(7) نهاية الإقدام، ص: 238، المواقف، ص: 291، الفرق بين الفرق، ص: 257، المقالات، ص: 189ـ191.
(8) أصول الدين، ص: 103، المقالات، ص: 190 أثبتها أبو الهذيل العلاف وجعلها عين الذات.
(9) ساقط من: ج.
(10) أصول الدين، ص: 103، الفرق بين الفرق، ص: 257، المقالات، ص: 189ـ191.
(11) ب: المفتقرة.

وربما اعتذروا عن ذلك بأن قالوا[1]: الإرادة لا[2] في محل، و[3]الباري[4] ـ تعالى ـ[5] [لا في محل][6]، فيجب اختصاصها لذلك به.

وهذا سخيف، فإن قلنا: لا في محل مشترك بين أحد[7] أمرين مختلفين في المعقولية، فقد يقال لا في محل للجوهر، والمراد به[8]: أنه ليس مختصا بغير[9] اختصاص الصفة بالموصوف، وقد يقال لا في محل للجوهر[10] ويراد به أنه[11] ليس في مكان ولا جهة، والاعتبار الأول متحقق[12] في الجوهر، والاعتبار الثاني يتحقق في العرض.

ثم عندهم يجوز أن يخلق الله ـ تعالى ـ فناء لا في محل، وهو معنى يلزم منه نفي الجواهر كلها، ولا تفنى إلا به، فهلا عاد حكمه إليه لكونه [لا في محل.

ثم لو وجد هذا الفناء وأراد الباري][13] ـ تعالى ـ[14] [إيقاع حادث بإرادة][15] لا في محل، فيلزم أن يعود حكمها إلى الفناء[16]؛ لأنه في محل، وإلا بطل وجه الاختصاص.

---

(1) ساقط من: أ.
(2) ساقط من: ب.
(3) ساقط من: ب.ج.
(4) ساقط من: ج.
(5) ساقط من: أ.ب.ج.
(6) ساقط من: ج.
(7) ساقط من: أ.ب.د.
(8) ساقط من: أ.د.
(9) أ.ج.د: بغيره.
(10) ساقط من: ب.ج.د.
(11) ساقط من: ج.
(12) ساقط من: ب.
(13) ساقط من: ج.
(14) ساقط من: أ.ج.
(15) ساقط من: ج.
(16) ب.ج.د: البقاء.

ومن المناقضات: أن الدليل على إثبات الإرادة لكل واقع متخصص بوجه من وجوه الجواز مطرد في الإرادة على تقدير[1] القول بحدوثها؛ إذ قد تكون مختصة/ بزمان [155د] يجوز أن توجد قبله وجاز أن توجد بعده، فاختصاصها بزمان وجودها يدل على إرادة موقعها لتخصيصها بزمن وجودها، وإذا اطرد فيلزم منه إثبات إرادة للإرادة، ويتسلسل، وهذا جاز في كل صفة يتوقف صحة وجود الفعل عليها، لو كانت حادثة لاستدعت متعلقا[2] بها من جنسها، وذلك يلزم منه[3] التسلسل لا محالة.

فنقضوا الدليل العقلي[4] وقالوا: الإرادة لا تراد[5].

والاعتذار عن هذا[6] النقض/ بعد توجهه غير سائغ، مع أنه يجوز أن يخلق الله [56ب] ـ تعالى ـ لنا إرادة ضرورية[7]، فلا بد أن يريدها، و[8] في تجويز ذلك إبطال القول: إن من[9] حكم الإرادة ألا تراد.

ومن المناقضات: أنهم منعوا جهما[10]ـ[11] من القول بإثبات علم حادث[12] على

---

(1) ب: تقدم.
(2) ساقط من: ج.
(3) ساقط من: أ.د.
(4) ساقط من: ب.
(5) المقالات، ص: 189ـ190.
(6) ساقط من: أ.ج.
(7) ب.د: ضرورة.
(8) ساقط من: ب.
(9) ساقط من: أ.ب.
(10) ساقط من: ب.
(11) «هو جهم بن صفوان السمرقندي أبو محرز، من موالي بني راسب رأس الجهمية توفي سنة 128هـ»، ميزان الاعتدال: 1/ 426، الأعلام: 2/ 141، التبصير، ص: 107ـ108، الفرق بين الفرق، ص: 158ـ159.
(12) المقالات، ص: 494، نهاية الإقدام، ص: 245، أصول الدين، ص: 95.

الوصف الذي ذكروه في الإرادة بما يتوجه عليهم مثله في الإرادة.

وامتنعوا من كون الكلام لا في محل[1] مع كونه محدثا، وقالوا: يقوم بمحل هو جماد[2]، ولم يقولوا بذلك في[3] الإرادة.

وقالوا: الإرادة [لا يصح][4] أن/ تقوم بجماد بخلاف الأصوات. [107ج]

فقيل لهم: إن ساغ لكم نفي أصل المحل، فلم [لا يسوغ][5] لكم نفي شرط المحل؟

ثم نقضوا قاعدة التماثل[6]؛ فإن إرادتنا إذا تعلقت بعين[7] مراد الباري ـ تعالى ـ[8] كانت مماثلة لإرادته، مع استغناء إرادته عن المحل، وافتقار إرادتنا للمحل، وفي ذلك إثبات[9] تباين المثلين في الأحكام الواجبة، وذلك مناقض لحقيقة/ التماثل. [156د]

ومن المناقضات: أنه يلزم من ذلك تجدد[10] الأحكام الحادثة على ذاته، ولئن جاز ذلك جاز قيام المعاني الحادثة به.

OOOOO

---

(1) نهاية الإقدام، ص: 288، الملل والنحل: 1/ 45.
(2) الفصل في الملل والأهواء والنحل: 3/ 11، المقالات، ص: 191ـ193، نور الدين الصابوني، البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين، ص: 49.
(3) ساقط من: ب.
(4) ج: يصح.
(5) ب.ج.د: يسوغ.
(6) المواقف، ص: 81ـ82ـ289، وقد سبق بيان معنى التماثل.
(7) ب: بغير.
(8) ساقط من: أ.ب.ج.
(9) ساقط من: أ.
(10) ج.د: تجرد.

فصل:

[في الرد على جهم في إثبات علوم حادثة للباري ـ تعالى ـ[1]]

[80أ] والرد عليه كالرد على البصريين[2] في إثبات/ إرادة حادثة حرفا[3]. وإنما البحث الآن في الشبهة الحاملة له على ذلك، وذلك أنه اعتقد أن العلم بأنه سيوجد الممكن هو غير[4] العلم بوجوده. وهذه[5] الشبهة مثار الضلالة، ومناط تشعب الأهواء.

فمنها صارت الفلاسفة إلى استحالة كون الباري ـ تعالى ـ يعلم الجزئيات[6]، لأنه يلزم منه التغيّر.

ومنها ذهبت الكرامية إلى أن الباري ـ تعالى ـ[7] محل الحوادث[8].

منها صارت الجهمية[9] ـ[10] إلى ضلالتهم.

وإيراد هذه الشبهة لهم أن يقولوا: بأن[11] الباري ـ تعالى ـ[12] كان عالما في الأزل

---

(1) ساقط من: أ.

(2) يقصد بهم معتزلة البصرة، الإرشاد، ص: 103.

(3) سبق بيان ذلك في فصل: (في كون صانع العالم مريدا على الحقيقة).

(4) ج: عين.

(5) ب.ج.د: وهذه في.

(6) المواقف، ص: 286ـ287.

(7) ساقط من: أ.

(8) الفرق بين الفرق، ص: 162ـ163، التبصير، ص: 112.

(9) ب: المجسمة.

(10) هم أصحاب جهم بن صفوان وهم من الجبرية الخالصة، ظهرت بدعته بترمذ وقتله مسلم بن أحوز المازني بمرو في آخر ملك بني أمية. وافق المعتزلة في نفي الصفات الأزلية، وزاد عليهم أشياء منها قوله: إنه لا يجوز أن يوصف الباري ـ تعالى ـ بصفة يوصف بها خلقه... ومنها إثبات علوم حادثة للباري ـ تعالى ـ لا في محل، ومنها قوله إن الإنسان لا يقدر على شيء... إلخ، انظر: الملل والنحل: 1/ 86ـ88، المواقف، ص: 428، التبصير، ص: 107ـ108، أصول الدين، ص: 333.

(11) ساقط من: أ.ج.

(12) ساقط من: أ.ج.

بأن العالم سيوجد فإذا وجد فلا يكون عالما[1] بأن سيوجد؛ فإن من ضرورة قولنا: إنه عالِـم بأن سيوجد توقع الوجود في المستقبل، وذلك لا يُتصور في حال الوجود، والعلم بأن وُجد لا يُتصور أزلا، وما لا يتصور أزلا وجب أن يكون حادثا، وبيان عدم تصوره أزلا: أن العلم حقه أن يتعلق بالمعلوم على ما هو به، وهو منتف أزلا؛ لما قام البرهان عليه من استحالة قدمه، ووجوب حدوثه، فلو كان العلم بالوجود أزلا، للزم ثبوت هذا المعلوم[2] أزلا، وهو محال.

والجواب أن نقول: العلم بأن سيوجد علم بالوجود في زمن الوجود؛ إذ/ معناه الوجود المضاف إلى زمن متوقع، وعند الحصول لا بد و[3] أن يكون هو ذلك المعلوم المضاف إلى ذلك[4] الزمن المتوقع؛ إذ لو كان غيره لبطل العلم بأن سيوجد أيضا، وكان[5] ما/ عُلم أنه سيوجد لا يوجد، وهو محال. [157د] [108ج]

وإذا كان الوجود الحاصل زمن الوجود واجبا، لزم أن يكون هو المعلوم أزلا؛ فاتحاد المعلوم يوجب تماثل العلمين [المتعلقين به.

فإذا قدر العلم باقيا لا يزول، فيقوم مقام العلمين][6].

ومن[7] [منع تماثل العلمين][8] في الشاهد لاعتقاده أن كل علم يتعلق بنفسه وبمعلومه فلم يتساويا في التعلق، فكيفية اتحاد المعلوم، فإنه يلزم منه الاستغناء عن تجدد[9] العلم، وفيه إبطال الشبهة.

---

(1) أ: علما.
(2) ب.د: العلوم.
(3) ساقط من: أ.ب.ج.
(4) ساقط من: ج.
(5) ج: كل.
(6) ساقط من: ب.
(7) ساقط من: ب.د.
(8) ساقط من: ب.
(9) ج.د: تجرد.

على أنا نقول لجهمٍ: إذا كان العلم بالوجود لا يتصور أزلا، والعلم بأن سيوجد لا يتحقق عند الوجود، فيلزم عدم[1] كونه عالما بأن سيوجد حالة الوجود؛ لتحقق المنافاة عنده، ويلزم من هذا عدم الأزلي الواجب سواء قدرتم كونه عالما معنى هو وجود، أوحال غير موجودة، فتنتفي المنافاة.

ثم نقول: العلم بأن سيوجد مخالف للعلم بالوجود في حقنا أومماثل؟

فإن قلت بالمماثلة، لزم منه أن دوام أحد المثلين يغني عن تجدد[2] ثان؛ إذ كل واحد من المثلين يسد مسد الآخر.

[158د] وإن قلت: هما مختلفان، فيتضادان أولا؟ والتضاد يلزم منه ما ذكرناه/ آنفا، [57ب] وعدم / التضاد يلزم منه جواز وجود أحدهما مع انتفاء الثاني، وفيه صحة مجامعة أحدهما[3] لضد الآخر، فيكون عالما بالوجود [حال الوجود][4] مع [الجهل به، وذلك ممتنع][5].

فإن قيل: فالعقلاء يفرقون بين اعتقاد [أن وجد، وبين اعتقاد][6] أن سيوجد.

[81أ] قلنا: هذا اختلاف في[7] التعبير عن[8] المفهوم/ الواحد، لا اختلاف في حقيقة المعلوم؛ فإن الوجود المضاف[9] إلى الزمان المعين[10] إن عُبّر عنه قبل ثبوته عُبّر عنه

---

(1) ساقط من: ب.

(2) ب.ج.د: تجرد.

(3) ساقط من: ب.ج.د.

(4) ساقط من: ج.

(5) ساقط من: ج.

(6) ساقط من: ب.

(7) ساقط من: أ.

(8) ساقط من: ب.

(9) ب: المضاد.

(10) ب: العين.

بصيغة المستقبل، وإن عُبر[1] عنه لعينه[2] في حال وجوده عُبر عنه بصيغة الحال، وإن عبر عنه بعد وجوده عبر عنه بصيغة الماضي.

والحاصل أن حال التعبير عن الشيء إما أن [تقارن حال ثبوته أولا تقارن:

فإن لم يقارن، إما أن يتقدم أو يتأخر، وتختلف الصيغة بحسب ذلك،] [ولا ينكر أن][3] في كل صيغة زيادة في الدلالة بحسب ذلك، إلا أن[4] تلك الزيادة ترجع إلى أن ما يعبَّر عنه في أحد الحالين بصيغة يعبَّر عنه بعينه في الحالة/ الأخرى [بصيغة أخرى][5]. [109ج]

وبيانه أن صيغة المستقبل تشعر بعدمٍ[6] في[7] [زمن التعبير ووجود في الزمن المتوقع، وصيغة الماضي تشعر][8] بوجود[9] سابق على وقت التعبير وعدم[10] في حال التعبير، والموجود في حال التعبير هو المخبر عنه قبل التعبير، والعدم المشار إليه [قبل الوجود بصيغة المستقبل هو العدم المشار إليه][11] / بعد[12] الوجود بصيغة الماضي، ولوكان غيره لكانت الإشارة بالعدم في الحالة الثانية إلى ذات أخرى؛ لأن[13] معقولية النفي إنما [159د]

---

(1) ساقط من: أ.
(2) ساقط من: ب.
(3) ج: ولا يتلون أن، وهو ساقط من: ب.
(4) ساقط من: ب.
(5) ساقط من: ب.ج.
(6) ساقط من: أ.
(7) ساقط من: أ.د.
(8) ساقط من: أ.
(9) أ.ج: بعدم.
(10) أ.ب: ووجود.
(11) ساقط من: أ.
(12) أ.ب.ج: بعدم.
(13) ساقط من: ب.د.

تختلف في العقول[1] باعتبار ما[2] يضاف إليه النفي، والوجود المضاف إلى[3] الماهية قبل هو الوجود المضاف إلى الماهية [بعد، و][4] العدم المضاف إلى تلك[5] الماهية قبل[6] [هو العدم المضاف إلى تلك الماهية بعد][7]، وإذا اتحد مورد النفي والإثبات، فكيف يعقل التعدد؟

ولو كان العلم بتحقق الوجود متعلقا [بها لم][8] يتعلق به العلم سيوجد[9]، لكان ما وجد ليس هو المعلوم قبل أن سيوجد[10]، وعند ذلك يكون العلم بأن سيوجد جهلا؛ إذ[11] لم يوجد ما علم أنه سيوجد وهذا سخيف.

فالحق ما صار إليه أهل الحق من أنه لا يتجدد عليه[12] شيء، حتى ولو قدِّر في الشاهد علم يدوم، وأخبرنا صادق بقدوم زيد غدا وقت الصبح ،ودام هذا العلم، لم نحتج [إلى علم آخر][13] وقت قدومه، فأحسنوا تدبر هذا ترشدوا [ـ والله أعلم ـ][14].

OOOOO

---

(1) أ.ج: المعقول.

(2) أ.ب: وما.

(3) ساقط من: ب.

(4) ب: قيل هو.

(5) ساقط من: أ.ج.د.

(6) ب: بعد.

(7) ساقط من: ب.

(8) ب: الأمر.

(9) أ: وجد.

(10) ب: يوجد.

(11) ب.ج.د: إذا.

(12) ساقط من: أ.ب.ج.

(13) ساقط من: ج.

(14) ساقط من: أ.ب.

فصل:

[في قدم الكلام]

قال: «لم يصر صائر إلى أن الباري ـ تعالى ـ[1] متكلم لنفسه كما صارت المعتزلة إلى أنه حي لنفسه، [عالم لنفسه][2]ـ[3]، بل اتفقوا على أنه متكلم بكلام»[4]، وقد سبق إقامة[5] الدليل على أنه متكلم بالطريقة السابقة في السمع والبصر، وإنما اختلفوا في قدم الكلام وحدوثه.

فمذهب أهل السنة أن كلام الله ـ تعالى ـ[6] قديم[7].

وذهبت المعتزلة والخوارج[8] والزيدية[9]، والإمامية[10]، إلى القول/ بحدوث [160د]

---

(1) ساقط من: أ.

(2) ساقط من: ج.

(3) التمهيد، ص: 268، نهاية الإقدام، ص: 269، المقالات، ص: 483، 505، أصول الدين، ص: 91ـ92.

(4) التمهيد، ص: 268، نهاية الإقدام، ص: 269.

(5) ساقط من: د.

(6) ساقط من: د.

(7) أصول الدين، ص: 107، الفرق بين الفرق، ص: 259، المواقف، ص: 293ـ294، نهاية الإقدام، ص: 270.

(8) «فرقة إسلامية اشتهرت بالخروج على الإمام الحق بعد قضية التحكيم، وقد بلغ عدد فرقها عشرين فرقة كلهم متفقون على أمرين أحدهما أنهم زعموا أن عليا وعثمان وأصحاب الجمل والحكمين وكل من رضي بالتحكيم كفروا، الثاني أنهم زعموا أن كل من أذنب من أمة محمد ـ ﷺ ـ فهو كافر يخلد في النار إلا النجدات». انظر: المقالات، ص: 864ـ131، الفرق بين الفرق، ص: 49ـ75، التبصير، ص: 45ـ57، الملل والنحل: 1/ 114ـ133.

(9) هم الذين قالوا بإمامة زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب وهم ثلاث فرق الجارودية والسليمانية والبترية، المقالات، ص: 70ـ75، الفرق بين الفرق، ص: 16، التبصير، ص: 27ـ30، الملل والنحل: 1/ 154ـ162.

(10) هم القائلون بإمام علي ـ رضي الله عنه ـ نصا ظاهرا أوتعيينا صادقا... وقد اختلفت الإمامية في تعيين الإمام
==

الكلام[1].

وبعض المعتزلة يمتنع من إطلاق لفظ المخلوق عليه لما فيه من إيهام الاختلاق ـ وهو الكذب ـ، وهو مستحيل على الإله ـ تعالى ـ[2]/ [3].

[110ج] أما الكرامية فقد قالوا بحدوث القول والكلام في ذاته ـ تعالى ـ، وامتنعوا/ أن يقولوا: هو قائل أو متكلم به، وإنما يكون قائلا بالقائلية وهي القدرة على القول، ومتكلما بالقدرة على التكلم[4].

وسمعت بعض المشايخ ينقل عنهم أن القائلية: هو قبول القول.

[82أ] ثم أحدثوا لأنفسهم اصطلاحا فقالوا: تقوم الحوادث[5] به، ولا يتصف بها،/ ولا يشتق له اسم من معنى حادث. فامتنعوا من التسمية وقالوا بثبوت حقيقة[6] الحدوث في الصفة.

= بعد الحسن والحسين فانقسموا حوالي خمس عشرة فرقة أغلبها استمدت لقبها من زعيمها. الفرق بين الفرق، ص: 36، التبصير، ص: 35ـ43، الملل والنحل: 1/ 162ـ192.

(1) المقالات، ص: 582ـ583، أصول الدين، ص: 106، الفرق بين الفرق، ص: 259، المواقف، ص: 193.

(2) أصحاب هذا القول هم المعمرية، وهم أتباع معمر بن عباد السلمي، فهم يزعمون أن القرآن عرض والأعراض عندهم قسمان: قسم منها يفعله الأحياء، وقسم منها يفعله الأموات، محال أن يكون ما يفعله الأموات فعلا للأحياء، والقرآن مفعول، وهو عارض، ومحال أن يكون الله فعله في الحقيقة؛ لأنهم يحيلون أن تكون الأعراض فعلا لله، وزعموا أن القرآن فعل للمكان الذي يسمع منه، إن سمع من الشجرة فهو فعل لها، وحيثما سمع فهو فعل للمحل الذي حل فيه. المقالات، ص: 192ـ193، الملل والنحل: 1/ 65ـ67، الإرشاد، ص: 106.

(3) ساقط من: أ.ب.

(4) أصول الدين، ص: 106، الفرق بين الفرق، ص: 260ـ265، نهاية الإقدام، ص: 269ـ288، التبصير، ص: 114، الملل والنحل: 1/ 111.

(5) الفرق بين الفرق، ص: 164، التبصير، ص: 113ـ114

(6) ساقط من: ب.

ثم إنهم سموا الحادث القائم بذاته حادثا، وامتنعوا من تسميته محدثا، وما كان من الحوادث خارجا عن ذاته سموه محدثا[1].

ثم إنهم[2] سمعوا [من المعتزلة][3] القول في التولُّد في أفعالنا[4]، فأثبتوا معناه في أفعال الله ـ تعالى ـ[5]. فقالوا: القدرة الأزلية إنما تؤثر في قول: (كن)[6]، وبقية الكائنات يؤثر فيها: (كن)، فلا تكون مباشرة بالقدرة، فأسندوا الكائنات/ إليه؛ لأنه فاعل سببها[7]، ولذا قالت المعتزلة: التولد فعل فاعل السبب. [58ب]

وكما قالت المعتزلة: إن[8] القدرة[9] الحادثة لا تتعدى محلها فيما تباشره[10]، قالوا أيضا كذلك في أفعال الباري ـ تعالى ـ[11]، فأثبتوا لقدرته القصور الموسوم به القدرة الحادثة ـ تعالى رب العزة عما يقوله الضالون علوّا كبيرا ـ. وقد وقع منا فرض المسألة في القدم. ولا يصح هذا الفرض على وجه/ يقع الخلاف فيه؛ بحيث يتوارد النفي والإثبات على موضوع واحد، وسيأتي بيان ذلك، وإنما يتحقق ذلك بعد الكلام على حقيقة الكلام. [161د]

OOOOO

(1) الفرق بين الفرق، ص: 163، التبصير، ص: 114.
(2) ساقط من: أ.ب.د.
(3) ساقط من: ج.
(4) الفرق بين الفرق، ص: 255ـ257، التبصير، ص: 113.
(5) ساقط من: ب.ج.
(6) الملل والنحل: 1/ 109ـ110، التبصير، ص: 113.
(7) التبصير، ص: 113.
(8) ساقط من: ب.ج.د.
(9) ساقط من: ب.
(10) المقالات، ص: 230ـ232، المواقف، ص: 151.
(11) ساقط من: أ.ب.ج.

فصل:
[في حقيقة الكلام وحدّه ومعناه]

«الحدّ قد يقال إنه العبارة المشعرة بالحقيقة، فيكون مغايرا للحقيقة.

أما معناه فهو الحقيقة التي يشعر بها لفظه، فلا يكون لفظ المعنى إلا تأكيدا للحقيقة»[1].

وقد ذكر الاختلاف في حد الكلام بين أصحابنا[2]، وجزم المعتزلة بحده[3].

واعلم أن ما اختلف أصحابنا في حده هو المجزوم بحده عند المعتزلة، فإن الكلام[4] الذي حده المعتزلة هو الكلام المؤلف[5] من الحروف التي هي الأصوات المقطعة[6]، والذي اختلف أصحابنا في حده هو[7] الكلام النفسي، وهم نافوه[8].

وأما حد المعتزلة فهو تعريف ما اصطلح عليه.

[111ج] وليس الكلام عندهم/ له جنس أو ذات متميزة بخاصية على سائر الذوات[9]، فالحد الحقيقي لا يثبت لما لا جنس له ولا خاصية.

وإذا[10] لم يعقلوا كلاما سوى الحروف والأصوات قالوا: الكلام حروف منتظمة

---

(1) الإرشاد، ص: 107.

(2) المجرد، ص: 327ـ328، نهاية الإقدام، ص: 268، أصول الدين، ص: 106ـ107، المواقف، ص: 293ـ 296، المقالات، ص: 517ـ584ـ605، شرح العقيدة الطحاوية، ص: 179.

(3) الإرشاد، ص: 107، نهاية الإقدام، ص: 288، المواقف، ص: 293، المغني: 7/ 6.

(4) ساقط من: ب.ج.

(5) ساقط من: ب.

(6) نهاية الإقدام، ص: 288.

(7) ب.د: وهو.

(8) المجرد، ص: 327، المواقف، ص: 294، المقالات، ص: 604.

(9) نهاية الإقدام، ص: 288ـ317.

(10) أ.ب.د: إذا.

وأصوات مقطعة دالة على أغراض صحيحة، وهذا هو المصطلح عند أهل العربية[1] فهو اصطلاح صناعي.

وأما أهل[2] اللغة فإنهم يطلقون الكلام على ما [لا يتضمن][3] أغراضا صحيحة، فيقولون: هذا الكلام مفيد وهذا كلام غير مفيد.

وقد تكلم عليهم في ذكر الحرف والصوت./ [162د]

والحروف المنتظمة هي عين الأصوات المقطعة، فلا معنى للتقييد، وكذلك ذكر الحروف مع حصول الإفادة بحرف واحد.

وأورد على نفسه اعتراضا وأجاب عنه[4].

وأما أصحابنا فسبب اختلافهم في حد الكلام: النظر في هذا الاسم[5]، هل هو[6] يشعر بأصناف وأنواع؟

ولا شك أن فيه تنويعا كالأمر والنهي المشتركين في حقيقة الطلب والاستخبار، والوعد والوعيد الداخلات في قسم الخبر.

[أما الخبر][7] والطلب هل يشتركان في جنس أم لا؟ فمن[8] لم يعقل/ اشتراكهما في [83أ]

---

(1) الكلام ما كان مكتفيا بنفسه وهو الجملة، والقول ما لم يكن مكتفيا بنفسه، وهو الجزء من الجملة: لسان العرب: 12/ 523 (مادة كلم).

(2) ساقط من: د.

(3) ب.ج.د: يتضمن.

(4) الإرشاد، ص: 107-108.

(5) ب، القلم.

(6) ساقط من: ب.

(7) ساقط من: ب.

(8) هذا من اختيار الفخر الرازي وابن حزم الأندلسي، قال الشهرستاني: «حكي عن بعض متقدمي أصحابنا»، نهاية الإقدام، ص: 288-291-301-303-317، المطالب العالية: 3/ 202، الفصل في الملل والأهواء والنحل: 3/ 12، شرح العقيدة الطحاوية، ص: 179.

وصف أعم، قال: [هما اسمان][1] لصنفين لا لنوعين ولا يمكن الحد. ومن[2] نظر إلى لفظ القول والكلام الشامل، و[3] اعتقد أنه اسم لمعقول يعمهما شرع في الحد.

فقال صاحب الكتاب على[4] حكم البيان للحد: «**الكلام هو القول القائم بالنفس، فإن رمنا البيان قلنا: [هو القول][5] القائم بالنفس الذي تدل عليه العبارات، وما يصطلح عليه من الإشارات**»[6].

وإنما احتاج إلى البيان؛ لأن قول القائل: [هو القول القائم][7] بالنفس قد يحتمل اللفظ؛ فإن العبارة تسمى قولا، ونفس الشيء وجوده، فيصح فيها [أن يقال][8]: إنها قائمة بالنفس؛ فإن نفس الشيء ذاته، فإذا زيدت تلك الزيادة حصل البيان، وسقط الاحتمال، وإن ترك الزيادة فهو معتمد على عرف الاستعمال في إطلاق حديث النفس، فإنه يشعر في الضمير كما قال ـ تعالى ـ: ﴿وَيَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ﴾[9].

---

(1) أ.د: هو اسم.

(2) المشهور من مذهب أبي الحسن بأن الكلام صفة واحدة لها خاصية واحدة... وكونه أمرا نهيا خبرا واستخبارا خصائص أو لوازم تلك الصفة، كما أن علمه ـ تعالى ـ صفة واحدة تختلف معلوماتها وهي غير مختلفة في أنفسها... وكما لا يجب تعدد العلم بعدد المعلومات كذلك لا يجب تعدد الكلام بعدد المتعلقات، وكون الكلام أمرا نهيا أوصاف الكلام لا أقسام الكلام. انظر: نهاية الإقدام، ص: 288ـ317ـ391، شرح العقيدة الطحاوية، ص: 180، الفصل في الملل والأهواء والنحل: 3/ 11، كشاف اصطلاحات الفنون: 2/ 1371، المواقف، ص: 294.

(3) ساقط من: أ.ب.ج.

(4) ب: هو على.

(5) ساقط من: ب.ج.

(6) الإرشاد، ص: 101.

(7) ساقط من: ب.

(8) ساقط من: ج.

(9) المجادلة / 8.

وقد قدم على كلامه حد الشيخ: «**أن الكلام ما أوجب لمحله كونه متكلما**»[1].

وقد/ سبق الكلام عليه عند تعرضنا لحد العلم[2]. [163د]

ooooo

(1) الإرشاد، ص: 108.

(2) أ: العالم.

فصل:

[في إثبات كلام النفس[1]]

[112ج] / أنكرت المعتزلة وغيرهم من أهل الأهواء[2] كلاما [في النفس][3] خارجا/ عن [59ب] الحروف والأصوات[4]./

ونقل عن ابن الجبائي[5] أنه يثبت كلام النفس ويسميه الخواطر[6] ـ[7]، فتكون مخالفته في التسمية.

ونقل عن الجبائي[8] نفسه أنه يرى الكلام حروفا تقارن الحروف المكتسبة[9].

والذي يظهر[10] لي أن الجبائي إنما قال ذلك[11] في كلام الله ـ تعالى ـ؛ لأنهم لما أصلوا أن المتكلّم من فعل الكلام[12] ـ وكانت أصواتنا أفعالنا ـ، فلزمهم إثبات أمر زائد[13] وراءها مقدور لله ـ تعالى ـ لينتظم إضافته إلى الله ـ تعالى ـ؛ إذ أجمعت الأمة

---

(1) الإرشاد، ص: 109ـ110.

(2) ساقط من: ج.

(3) ساقط من: ج.

(4) نهاية الإقدام، ص: 288 ـ289، الملل والنحل: 1/ 45، الفصل في الملل والأهواء والنحل: 3/ 11، المقالات، ص: 604، المغني: 7/ 3ـ4ـ21، المواقف، ص: 294، نهاية الإقدام، ص: 288ـ317.

(5) هو أبو هاشم ابن أبي علي الجبائي.

(6) د: الخواص.

(7) المغني: 12/ 402ـ5/ 170.

(8) هو أبو علي الجبائي.

(9) المغني: 7/ 7ـ47، الملل والنحل: 1/ 80ـ81، الفصل في الملل والأهواء والنحل: 3/ 11، الإرشاد، ص: 1123.

(10) ساقط من: ب.

(11) ساقط من: ب.

(12) الملل والنحل: 1/ 80، المعتمد في أصول الدين، ص: 92ـ93، نهاية الإقدام، ص: 279.

(13) ساقط من: أ.

على أن القرآن كلام الله ـ تعالى ـ[1].

وأما ابنه فهو[2] وإن أثبت الخواطر فهي عنده العلم بكيفية نظم الصيغة[3]، وهي عند غيره[4] تسمى تقدير العبارات في الخيال[5].

فالكل في الحقيقة نافون[6] لكلام النفس، وقد كابرا معا[7] الضرورة؛ فإن الخواطر لا نجدها مسموعة، وحروف أخرى مقارنة للأصوات مسموعة أيضا مكابرة.

وإذا ذكرت المذاهب[8] فمذهب أهل الحق: إثبات كلام في النفس يدور[9] في الخلد[10]، يعبر عنه بالعبارة تارة، وبالإشارة أخرى[11].

ولا يشك في وجود معنى في الضمير حالة التعبير عنه[12] غير مختلف في وجوده، وإنما الاختلاف في تميزه عن العلوم والإرادات، فتارة يقول الخصم[13]: هو العلم بكيفية الصيغة[14]، وتارة يقولون: هو إرادة. فمطلع النظر هو[15]

(1) ساقط من: أ.ج.د.
(2) ساقط من: أ.
(3) المغني: 12/ 404ـ408، نهاية الإقدام، ص: 322.
(4) أ: غيرنا.
(5) المغني: 12/ 404ـ408، نهاية الإقدام، ص: 322.
(6) ساقط من: ب.
(7)ساقط من: ب.ج.
(8) أ: المذهب.
(9) د: بدون.
(10) ب: الحق.
(11) الإرشاد، ص: 109.
(12) ساقط من: أ.ب.د.
(13) ذهب أبو هاشم الجبائي إلى أن الصفات الإلهية مردها إلى كونه ـ تعالى ـ عالما قادرا مدركا، انظر: الملل والنحل 1/ 85.
(14) المغني: 7/ 17ـ18.
(15) ب.د: و.

[164د] التمييز[1]، والتمييز/ تارة بالخاصية، وتارة بثبوت الحكم لأحد الأمرين دون الآخر، وتارة بوجود أحدهما دون الآخر.

إذا[2] تقرر ذلك فنقول: الآمر[3] يجد من نفسه أمرا أوطلبا ناجزا[4] جازما حالة التعبير. ولا يصح رجوعه إلى العلم؛ إذ كل ما يقدر العلم به من صيغة: افعل، يوجد[5] في ذات الحاكي والمأمور مع وجدان التفرقة بين كونه آمرا أوحاكيا أومأمورا، ولا [84أ] يصح رد التفرقة إلى ما وقعت الشركة فيه، ولا بد من رد التفرقة إلى أمر/ مختص بإحدى الحالتين، منتف في الأخرى. ولا يصح رده إلى الإرادة؛ فإن الإرادة إما أن تكون إرادة وجود الصيغة أوإرادة الامتثال، وكلاهما موجود في حال المأمور، [113ج] وإحداهما، وهي إرادة إيقاع/ الصيغة ثابتة في حال الحكاية.

ثم الإرادة قد يراد بها الشهوة المضادة للنفرة[6]، وهي متحققة بدون الأمر، وقد يراد بها القصد[7]، ومن[8] خاصيته أن يتعلق بفعل المريد، والأمر لا يصح أن يتعلق بفعل[9] [الآمر][10]، [ولهذا لم يتعلق القصد بالمعجوز عنه، ويتعلق الأمر بالمعجوز عنه، فعُرف أن الأمر مخالف للإرادة؛ إذ كل ما يمكن أن يراد يتحقق في غير حالة الأمر، ونجد التفرقة الضرورية بين][11] حالة[12] الآمر[13]

(1) المغني: 7/ 17ـ18.
(2) أ: اذ.
(3) أ: ألا.
(4) ب: زائد.
(5) ب: يوجب.
(6) كشاف اصطلاحات الفنون: 13/ 132ـ134.
(7) نفسه: 1/ 132ـ134.
(8) ج: وهي.
(9) ب: بلفظ.
(10) ساقط من: أ.ب.ج.
(11) ساقط من: ب.
(12) ساقط من: أ.ب.
(13) ساقط من: ب.د.

والحاكي[1] والمـأمور، فلزم مباينته للعلم والإرادة، وتسميته بعد ثبوته كلامـا يتلقى من مـأخذ اللسان[2].

وقد بيّن صاحب الكتاب التمييز[3] بثبوت الأمر بدون الإرادة، وضرب لذلك المثال المشهور، وهو أن رجلا[4] لو كان يضـرب عبده/ فأنكر عليه ذلك[5] سلطان البقعـة[6]، [165د] وكاد أن[7] يبطش به، فاعتذر بأنه يخالف أمـره، وأراد تصـديق قولـه عنـده بـأن يـأمره بحضرته ويخالف، فهو يأمر ولا يريد الامتثال[8]؛ لأنـه لا يتمهـد عـذره إلا بالمخالفـة، ويجد العبد فهم الأمر فهمـا[9] ضروريا كمـا[10] يجده في غير هذه الحالة.

وبهذا الطريق يمتنع رد هذا المعنى إلى الاعتقاد والجهل والشك؛ إذ يوجد جميع ذلك في غير حالة الأمر.

ثم ألزم[11] المعتزلة أن يقولوا: النظر الذي هـو طلـب وجـه الـدليل إرادة[12]، كمـا قالوا: إن طلب الأفعـال واقتضـاءهـا من المـأمورين إرادة[13].

---

(1) ساقط من: ب.
(2) الجرجاني دلائل الإعجاز، ص: 262ـ264.
(3) ساقط من: أ.
(4) ب.ج: وجدا.
(5) ساقط من: أ.ج.د.
(6) أ: البقيع.
(7) ساقط من: ب.ج.د.
(8) الإرشاد، ص: 109.
(9) ب.ج.د: وجدانا.
(10) ب.د: بمـا.
(11) الإرشاد، ص: 110.
(12) لقد تم بيان ذلك في: «باب في أحكام النظر»، ص: 317.
(13) يقصد قول المعتزلة بأن إرادة الله إذا تعلقت بفعل المـأمور فهي أمـر. نهايـة الإقـدام، ص: 238، الملـل والنحل: 1/ 55ـ65.

فإن انفصلـوا بأن طلب[1] وجه الدليل متعلق بوجه الدليل[2] وقد لا يصح أن يكون مرادا.

فنقول: قد يأمر السيد عبده بمـا السيد عاجز عنه، كالزّمِن الذي يـأمر عبـده بالقيـام وإن كان لا يصح منه تخصيصه.

ومما استُدل به على إثبات الكلام أن القائل: افعل، قد يعبر بها عن الإيجـاب، [وقـد يعبر بها عن][3] الاستحباب، [وقد يعبر بها عن][4] الإباحة. [والإيجاب والاسـتحباب والإباحة][5] لا يصح أن يكون هو الصيغة، فإن المعقول من الصيغة في هـذه الأحـوال الثلاثة متساو[6]، والمعاني المدلولة مختلفة.

واعتراضهم على هذه الطريقة [لا يعدوالرد][7] إلى الإرادة مع العلـم بالعقوبـة أو[8] العلم بانتفائها، فيتميز عندهم الإيجاب/ عن الاستحباب[9] بذلك، إلا أنه يبقى علـيهم الإباحة فلا يمكن أن ترد إلى الإرادة؛ إذ/ المخير فيه غير مطلوب الأمر، ممن ههنا قالوا: الإباحة ليست/ بحكم شرعي[10]، وإنما هي انتفاء الفعل والترك[11]. [114ج] [166د] [60ب]

والجواب: إثبات التميز عن الإرادة ـ كما سبق ـ.

---

(1) ساقط من: ب.

(2) ب: لبديل.

(3) ساقط من: ب.ج.

(4) ساقط من: ب.ج.

(5) ساقط من: ب.ج.

(6) الإرشاد، ص: 110.

(7) بياض في: ب.

(8) ب.ج.د: و.

(9) د: الايجاب.

(10) ساقط من: أ.

(11) الاحكام في أصول الأحكام: 1/ 168.

أوردوا على هذه الطريقة سؤالا فقالوا: أنتم[1] جعلتم[2] الصيغة عندكم تارة تشعر بالطلب النفسي، وتارة لا تشعر، فبم يقع التمييز بين[3] حالتي: الصيغة والدلالة عندكم؟

و[4]أجاب بأن قال: «**القرائن مقترنة بصيغة دالة، وبها يقع التمييز لاختصاصها ببعض/ الحالات**»[5]. [85أ]

وإذا ثبت كلام النفس فقد اختلف جواب أبي الحسن [ـ رحمه الله ـ][6] في تسمية اللفظ[7] والطلب النفسي كلاما[8]، فتارة يقول: هو حقيقة في الكلام القائم بالنفس[9]، ومجاز في العبارات؛ لأنها تدل عليه كما تسمى علوما لدلالتها عليه[10]، وأنشد بعض أصحابنا[11] على ذلك شعر الأخطل[12]ـ[13] حيث قال:

---

(1) ب.ج: التي.
(2) ساقط من: أ.ج.د.
(3) ساقط من: ب.
(4) ساقط من: ب.
(5) المغني: 7/ 15ـ16.
(6) ساقط من: د.
(7) ب: اللطف.
(8) ساقط من: ب.
(9) هذا الموقف رواه ابن فورك في المجرد، ص: 327 أما موقفه الثاني فقد رواه عنه الطحاوي في عقيدته، ص: 198.
(10) الإرشاد، ص: 111.
(11) الذي احتج بهذين البيتين هو إمام الحرمين الجويني في الإرشاد، ص: 131.
(12) هو غياث بن غوث بن الصلت بن طارقة بن عمرو، من تغلب أو مالك. شاعر مصقول الألفاظ اشتهر في عهد بني أمية بالشام و مدح ملوكهم... نشأ على المسيحية في أطراف الحيرة تهاجى مع جرير والفرزدق (ت 90هـ)، و له ديوان شعر. انظر: الأعلام: 5/ 123، معجم المؤلفين: 8/ 42ـ43، الأغاني: 8/ 280.
(13) ساقط من: أ.

[الكامل]

«إن الكــــلام لفــــي الفــــؤاد وإنــــما جُعل اللّسان عـلى الفـؤاد دلـيلا»[1].

وقال [صاحب الحديث][2] في «جواب المسائل البصريـــة»[3]: «اللفـظ موضـوع لكل واحد منهما[4] حقيقة، فهو مشترك بينهما»[5]، وربما استنكرت المعتزلة أن اسم الكلام مجاز ـ مع أن نقلة اللغة العربية لا يصدرون هذا اللفظ في غالب الأحوال إلا عليه ـ، فقال لهم صاحب الكتاب: «**رب مجاز يشتهر أكثر من الحقيقة**»[6]، مع أنه لو شرع في بيان مـا ورد عن العرب في إطلاق القول على مـا في النفس لكثر وطـال، وهذا كله بحث لغوي، وحظ الحقائق مـا قدمناه ـ والله أعلم ـ.

OOOOO

(1) في شرح العقيدة الطحاوية «وهذا البيت منسوب إلى الأخطـل ولـيس هـو في ديوانـه»، ص: 198. وفي كتاب «الشواهد النحوية في شعر الأخطل» لمحمد عبـد النبـي عبـد المجيـد، ص: 21، جـاء حـول قـول الأخطل: «إن الكلام نص الفؤاد...»: البيت يُنسب للأخطل وليس في ديوانـه بروايـة السـكري، تحقيـق فخر الدين قبارة وهو من شواهد شرح ابن يعيش: 1/ 21، شرح الجمل لابـن عصـفور: 1/ 21 تحقيـق صاحب أبو جناح رسالة الكافي شرح الهـادي للزنجـابي 1/ 30 تحقيـق محمـود فجـال يوسـف، رسـالة مبسوط الأحكام لتاج الدين التبريزي القاهري: 1:/ 20 تحقيق محمد عبـد النبـي عبـد المجيـد، التـذييل والتكميل لأبي حيـان: 1/ 20 تحقيـق مصطفى أحمد حبالـة المثلث لابن السيد: 2/ 21، شـذور الـذهب لابن هشام، ص: 28، المطالع السعيدة للسيوطي، ص: 75 تحقيق طاهر سليمـان حمودة.

(2) ساقط من: أ.ج.د.

(3) صاحب هذه المسائل هو أبو علي الفـارسي: كـان متهمــا بـالاعتزال، لـه المسـائل الشـيرازية، والمسـائل البصـريات والحلبيـات وهي عبارة عن أجوبـة لأسئلة كثيرة صنفها بحسب البلد الذي سئل فيه. انظـر: الأعلام: 2/ 180، معجم المؤلفين: 2/ 200، وقد عدت إلى كتاب المسائل البصـرية ولم أقف عـلى هـذا الكلام لأبي علي الفارسي.

(4) ساقط من: د.

(5) شرح العقيدة الطحاوية، ص: 180.

(6) الإرشاد، ص: 111.

فصل :

[المتكلم عند أهل الحق[1] من قام به[2] الكلام[3]]/ [167د]

وهو مما[4] يوجب حالا لمن قام به عند مثبتي الأحوال من الأصحاب.

وقالت المعتزلة: المتكلم من فعل الكلام[5].

هذا الفصل وإن نازع المعتزلة فيه وأرادوا بالكلام الحروف، إلا أنهم إن[6] أرادوا أن الفاعل يجب له من فعله حالٌ وحكمٌ، كان خلافنا معهم في المعنى؛ فإن الكلام يأبى[7] اعتبار قدر لا يصح أن[8] يثبت حكمه لما[9] لم يقم به، ثم يبطل ذلك بطريقين:

أحدهما: ما يلزم منه من تجدد[10] الأحوال على[11] الأزلي، فإن الباري ـ تعالى ـ[12] فاعل للكلام عندهم.

والثاني: من[13] عود الحكم[14] إلى ما لم يقع به.

---

(1) ب.د: الحقائق.

(2) ساقط من: أ.

(3) الإرشاد، ص: 112ـ118، أصول الدين، ص: 107، نهاية الإقدام، ص: 276.

(4) ساقط من: ب.د.

(5) الإرشاد، ص: 112، المغني: 7/ 47، الملل والنحل: 1/ 80، الفصل في الملل والأهواء والنحل: 3/ 11.

(6) ساقط من: ب.د.

(7) أ: يأتي.

(8) ساقط من: د.

(9) ب: لم.

(10) ب.ج.د: تجرد.

(11) ساقط من: ب.د.

(12) ساقط من: أ.ب.ج.

(13) ساقط من: ب.

(14) ج: الكلام.

[115ج] فنقول: إيجاب الحكم لبعض[1] المحال لا بد فيه من/ اختصاص المعنى بـه[2]، فـإذا لم يقم به فنسبة المعنى إلى سائر المحال التي لم يقع بها [نسبة واحدة، فادعـاء قيامـه بـبعض دون بعض ترجيح من غير مرجح، وهو][3] محال.

فإن[4] قالوا: وجه الاختصاص به كونه فاعلا له.

فنقول: يلزم أن تكون سائر المعاني موجبـة لحكمهـا لـه[5] إذا كـان فـاعلا لهـا؛ فـإن معقولية صدورها عنه معقول واحد.

ثم نقول: نسبة كل فعل إلى فاعله ليس إلا صدوره عنه وحدوثه به، ولا معنى لعود حكمه إليه إذ لم يقم به، فإذا خلق الله ـ تعالى ـ[6] في جـوهر حركـة، ولا يعـود حكـم الحركة إليه حتى يكون متحركا، فنسب إليه من جهة حدوثه، وهو أعـم[7] وصـفه لا من جهة أخص، وصفه وكونه متحركا أخص. ثم أخـص مـن كونـه متحركـا كونـه مصوتا، فلا يكون بخلق الصوت مصوتا. ثم تقطع/ الصوت يصير حرفا، ثم تتركب [168د] الحروف فيصير كلامـا، فيعود عندهم[8] حكم ذلك إليه، فكيف عاد حكم الأخـص إلى الفاعل ولم يعد إليه حكم الأعم.

ثم نقول: أنتم معـاشر المعتزلـة تقولـون: إن[9] الصـفات النفسـية، لا يصـح ثبوتهـا بالفاعل؛ لأنها ثابتة في العدم[10]، والصفات التابعة للحدوث واجبة عند الحدوث، ولا

---

(1) أ.ج: ببعض.
(2) ساقط من: ب.
(3) ساقط من: أ.ب.
(4) ساقط من: ب.
(5) ساقط من: ب.
(6) ساقط من: أ.ب.ج.
(7) ب: أصح.
(8) ساقط من: أ.
(9) ساقط من: أ.ب.ج.
(10) المواقف، ص: 96.

تستفاد من الفاعل، / ومتعلق الفعل حدوثه فقط، فما هو زائد على حدوثه ليس فعله[1]، فكيف ينسب إليه الكلام باعتبار أنه فعله، وكونه كلاما ليس من فعله. [86أ]

هذا كله إن أرادوا أنه يوجب حكما.

وإن زعموا أنه فعل، ولا يجب للفاعل من فعله حكم وحال، / فحاصل الأمر الخلاف[2] في التسمية، فهم سمّوا فاعل الكلام متكلّما اصطلاحا منهم، ـ ولم يكن خلاف في المعنى أصلا ـ. [61ب]

وقد احتج عليهم صاحب الكتاب بأنْ بَيَّن ثبوت تعقل[3] كونه متكلما مع الذهول عن كون المتكلم فاعلا للكلام، بل مع اعتقاد نفي كونه فاعلا له ـ كما نعتقد[4] نحن ـ.

وألزم النجارية[5] ـ من المعتزلة ـ حيث سلموا أن أفعال العباد مخلوقة للباري ـ تعالى ـ[6]ـ[7]، بطلان هذا الحد نظرا إلى أن كلامنا مفعول له، وليس

---

(1) الصفة التابعة للحدوث هي أحد أقسام الصفات الأربعة عند المعتزلة وهي لا تأثير للفاعل فيها، ومنها واجبة كالتحيز، وقبول الأعراض للجوهر، ومنها ممكنة تابعة للإرادة ككون الفصل طاعة أومعصية، ارجع إلى: المواقف ص: 96.

(2) ساقط من: ب.ج.د.

(3) ساقط من: ج.د.

(4) الإرشاد، ص: 112.

(5) هم أصحاب الحسين بن محمد النجار، وأكثر معتزلة الري وما حولها على مذهبه. وافقوا المعتزلة في نفي الصفات من العلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر، ووافقوا الصفاتية في خلق الأعمال... وافقوا الأشاعرة في قولهم بالكسب، وأنكروا الرؤية، ولكنهم جوزوا أن يحول الله ـ تعالى ـ القوة التي في القلب من المعرفة إلى العين، وقالوا بحدوث الكلام، والإيمان عندهم التصديق. انظر: الملل والنحل: 1/ 88، المقالات، ص: 283ـ 285، التبصير، ص: 101ـ103، الفرق بين الفرق، ص: 16ـ155ـ158، البغدادي، الملل والنحل، ص: 142.

(6) ساقط من: أ.

(7) الفرق بين الفرق، ص: 115، الملل والنحل: 1/ 89.

[116ج] بمتكلم به أصلا[1]. ولا شك [أن كون][2] الشخص متكلما يعلم/ ضرورة، وكونه فاعلا لكلامه معلوم بالدليل، [والمعلوم الواحد لا يكون معلوما ضرورة ودليلا، [169د] فدل على التغاير في المفهوم والمعقول.

وإذا قام الدليل][3] على أن جميع ما في الوجود، مضاف/ إلى الله ـ تعالى ـ إيجادا واختراعا، بطل الكلام الذي ذكروه[4].

ثم نقول: لو خلق الله ـ تعالى ـ[5] أصواتا ضرورية [في شخص][6] مبرسم[7] ـ[8]، فيقول: قمت وقعدت وكفرت وفجرت وفسقت، فلا يخلو إما أن يكون المتكلم من قام به الكلام[9]، فينتقض القول بأن المتكلم من فعل الكلام، وإما أن يكون المتكلم بذلك فاعل الكلام، وفيه إثبات الخلف في كلامه والهذيان، وذلك باطل.

ثم نقول: إذا كان الباري ـ تعالى ـ[10] متكلّما من حيث إنه[11] فعل الكلام، فكلامه المفعول محال أن يقوم بذاته، ولا بد له[12] من محل.

---

(1) ساقط من: أ.د.
(2) ساقط من: ب.
(3) ساقط من: ب.
(4) الإرشاد، ص: 113.
(5) ساقط من: ب.ج.
(6) ساقط من: ب.
(7) علة الذي به داء من أدواء العقل، «ويقال لهذه العلة البرسام، وكأنه معرب وبرهوم الصدر وسام من أسماء الموت. وقيل معناه الابن. والأول أصح؛ لأن العلة إذا كانت في الرأس يقال سرسام ونهر هو الرأس والمبلسم والبرسم واحد»: لسان العرب: 12/ 46 (مادة: برسم).
(8) ب: مبرشد، أ: مبرصم.
(9) ساقط من: أ.ب.ج.
(10) ساقط من: ب.ج.
(11) ساقط من: د.
(12) ساقط من: ب.د.

فإذا قالوا: مـحله جمـاد[1].

قلنا: قيام مثل هذا المعنى بنا يوجب كون محله متكلمـا لنفسه أم لا؟

فـإن قالوا: يوجب لمحله كونه متكلمـا لنفسه، فكيف يختلف المعنيان في صفة نفس؟

وإن كان يوجب لا لنفسه، فليستدعي قيام معنى به، وهـو محـال، والفاعـل لا يحقـق المعنى[2] المفعول صفة وإيجابا، فلا بد أن يعود حكم الكـلام إلى الجمــاد، فيكونـون[3] مـأموريـن للجماد ممتثلين لـه، وذلك عـود إلى عبـادة الأصنـام.

واعلم أن صاحب الكتاب، قدم في صدر هذا الكتاب عن المعتزلة أنـه لا يعـود إلى الفاعل من فعله حكم[4]. وإذا كان هذا أصلهم فلا تتوجه هـذه الاعتراضـات كلهـا منه، وإنما تتوجه إذا قالوا: يعود الحكم إلى الفاعل. وغايتهم أن سموه متكلما إذا فعل، والتسمية تؤخذ من مـأخذ اللغة، ولا يمتنع أن يضاف[5] الكـلام إلى فاعلـه ويسـمى متكلِّمـا باعتبار فعله له، فلا معنى للمخالفة والتنازع.

ثم أورد عليهم المطالبـة بإثبـات كـون الباري ـ تعالى ـ[6] متكلمـا/ عـلى أصـلهم[7]، [170د] فإن الكـلام إذا آل[8] القــول فيــه إلى وقــوع الفعــل[9] منــه[10]، والفعـل [جـائز / ، [87أ] والعقل][11] لا يقضي بوقوع الجائزات، وإنمـا يتوصل به إلى درك الجواز فقط.

---

(1) المغني: 7/ 27ـ30.

(2) ب.ج: للمعنى.

(3) أ: فيكون وهو ساقط من ب.

(4) الإرشاد، ص: 112، أصول الدين، ص: 107.

(5) ب: يضال.

(6) ساقط من: أ.ب.

(7) الإرشاد، ص: 114.

(8) ج: قال.

(9) ساقط من: د.

(10) ساقط من: ب.

(11) ساقط من: ب.

فإن استدلوا بالمعجزة[1] بأنها تدل على صدق الرسل، ثم الرسل أخبروا بعد ثبوت صدقهم عن وقوع الكلام منه ـ سبحانه[2] وتعالى ـ[3].

[117ج] ومنَعهم صاحب الكتاب من/ الاستدلال بالمعجزة؛ من حيث إنها تنزّل منزلة التصديق بالقول؛ فإذا لم يكن قول في نفس الفاعل المجيب للتحدي إلى ما سأل، فلم تنتظم دلالة المعجزة على صدق الرسل.

ولهم أن يقولوا: لا نسلّم توقف دلالة المعجزة على صدق الرسول على قول في النفس، فإنا إذا فرضنا مَلِكا جَمَع الناس [لهمٍّ سنح له][4] وتأزر المجلس بأهله، فقام بينهم رجل وادعى أنه رسول الملك إليهم[5]، وهو[6] بمرأى من الملك[7] ومسمع، وقال: دليل صدقي أنه يخالف[8] عادته المألوفة له[9]، وقال[10]: أيها الملك إن كنتُ صادقا فأجبني إلى ما سألتك، فأجابه، فاستيقن أهل المجلس برسالته، وإن كان فيهم من ينكر كلام النفس.

وقد قال بعض الأشعرية: إن المعجزة تدل على نفس الرسالة من[11] غير تصديق، ولا قول يفرض[12] في الدلالة[13]. وإذا ثبت أن صحة المعجزة ودلالتها لا[14] تتوقف

---

(1) الإرشاد، ص: 114.
(2) ساقط من: أ.ج.د.
(3) نهاية الإقدام، ص: 281، الإرشاد، ص: 114.
(4) ج: لهم منهج، وبياض في: ب.
(5) ساقط من: أ.ب.د.
(6) ساقط من: أ.
(7) ساقط من: ب.
(8) ب.د: لا يخالف.
(9) ساقط من: أ.ج.د.
(10) ساقط من: أ.ب.ج
(11) ب.د: و.
(12) ب: يعرض.
(13) هذا من اختيار الرازي في المطالب العالية: 8/ 56.
(14) ساقط من: ب.

على ثبوت الكلام، فإذن ثبتت صحة الرسالة وصدق[1] الرسول، فأخبر الرسول عن قول الله ـ تعالى ـ[2] وكلامه، فقد ثبت عندهم وقوع الجائز.

فالحاصل من هذا الكلام: أنهم إن استدلوا بثبوت المعجزة على الكلام فليس في ظهور الآيات ما يدل على خلق أصوات في محل ـ كما ذكروا ـ، وإن استدلوا بالمعجزة على صدق/ الرسول، واستدلوا بأخبار الرسول على كونه متكلما صح، ويبقى النظر/ في معنى الكلام، وأنه لا يصح عود حكم إلى الفاعل من[3] فعله، فهذا لباب[4] هذا الفصل. [171د] [62ب]

ثم طالبهم بعد ذلك بالدليل على بطلان قول من يقول: إنه متكلم لنفسه، و[5] أورد لهم[6] جوابا عن هذه المطالبة[7]: أن الصفة النفسية لا بد أن تعم[8] لما ذكروا في الإرادة. فقال: «**لم قلتم إن الصفة النفسية إذا كانت متعلقة لا بد أن تعم؟**»، ونقض عليهم ذلك بكونه قادرا، فإنه للنفس ولا يعم[9].

ثم يقال لهم[10]: ولم قلتم إن كونه متكلما لا يعم[11] وهو مخبر عندنا عن كل

---

(1) ب: قصد.

(2) ساقط من: أ.ج.د.

(3) ج: على من.

(4) د: إثبات.

(5) ساقط من: أ.ب.د.

(6) ساقط من: ج.

(7) الإرشاد، ص: 116.

(8) معنى الصفة التي تعم: «أن تعلم أن عمله ـ سبحانه ـ عام في جميع المعلومات، وقدرته عامة في جميع المقدورات، وإرادته عامة في جميع الإرادات، علمها على ما هي عليه، وأراد أن يكون ما علم أن يكون، وأراد أن لا يكون ما علم أن لا يكون، ولا يجري في مملكته ما لا يريد كونه؛ لأن شيئا من صفاته هذه لو اختص ببعض لما صح أن يكون عاما»، التبصير، ص: 166.

(9) التبصير، ص: 166ـ167.

(10) ساقط من: ب.

(11) الإرشاد، ص: 116.

معلوم[1]، فما المانع من إثبات كونه متكلما لنفسه[2] وهو يعم في تعلقه؟

ثم[3] عندهم أنه يجب التكليف، فيجب عندهم[4] أن يعم جميع المستحسنات[5]، وأما المستقبحات فلا يصح أن يتعلق بها/ خطابه عندهم عقلا[6]. فلزم العموم فيما يصح أن يكون متعلقا بخطاب الحكم عندهم، فلم يصح عندهم هذا الاعتذار. [118ج]

واعتذروا اعتذارا آخر عن هذا الإلزام أن قالوا: إنما منعنا من[7] إثبات كونه متكلما لنفسه أن الكلام أصوات متقطعة، ويمتنع أن تكون من صفات النفس فإنها واجبة الحدوث، وما[8]امتنع قِدمه[9] بطل أن يكون من صفات[10] نفس[11] القديم[12]-[13].

وأجاب عن ذلك بأنه/ قد تقرر إثبات كلام النفس. [88أ]

وفي هذا صحة هذا[14] الاعتذار على أصولهم، ورجوع النزاع إلى الأصل السابق في إثبات كلام النفس الذي نفوه.

---

(1) التبصير، ص: 167.
(2) ساقط من: ب.
(3) ساقط من: ج.
(4) ساقط من: أ.ب.د.
(5) ب: المستحيلات.
(6) المواقف، ص: 295، المغني: 7/ 93، الملل والنحل: 1/ 45.
(7) ساقط من: ب.
(8) ب.د: اما.
(9) ب: عدمه.
(10) أ.ب.د: صفة.
(11) أ.د: النفس، وهو ساقط من: ج.
(12) ج: الحدوث.
(13) المغني: 7/ 84.
(14) ساقط من: ب.د.

ثم أشار إلى ما ذكرناه من أن وضع[1] الكلام في قدم الكلام لا يتوارد النفي/ والإثبات على موضوع واحد، وما يدّعون حدثه فنحن نسلم أنه حادث، [172د] وندّعي بعد ذلك إثبات أمر آخر وراءه نحكم عليه بالقدم[2]، وهم نافون أصله[3]، فكيف ينازعون في[4] قدمه؟!

نعم: لو فرض[5] الكلام في أن لله ـ تعالى ـ[6] كلاما وراء الحروف والأصوات، لصح أن يتوارد كلام المختلفين[7] فيه[8] بالنفي والإثبات على مورد واحد.

ثم شرع في الدليل بأن قال: «**قد ثبت بدلالة العقول أن الباري ـ سبحانه ـ[9] متكلم بكلام، وأن[10] كلامه لا بد أن يختص به بوجه من وجوه الاختصاصات، ولا حاجة إلى إثبات ذلك بالدليل[11]. ثم لا يخلو هذا الاختصاص المتفق عليه مذهبا الثابت المقضي به[12] عقلا إما أن يكون باعتبار كونه فاعلا أولا، وقد بطل أن يرجع إلى الفاعل من فعله حكم**»[13]. وإذا بطل اعتبار كونه فاعلا فنسبته إلى ما لم يقم به[14]

---

(1) ب: وقع.
(2) ب.ج.د: بالقدرة.
(3) المواقف، ص: 294ـ295، الإرشاد، ص: 109ـ111، نهاية الإقدام، ص: 288ـ289.
(4) ساقط من: ب.
(5) ب.ج: فرق.
(6) ساقط من: أ.ب.ج.
(7) ب: المحققين، د: المختلفين.
(8) ساقط من: ج.
(9) ساقط من: أ.ج.
(10) ساقط من: ب.
(11) الإرشاد، ص: 116ـ117.
(12) ساقط من: ب.
(13) المغني: 7/ 114، الإرشاد، ص: 113ـ114.
(14) ساقط من: ب.د.

كنسبة غيره إليه، فيلزم منه نفي الاختصاص، وكونه متكلّما به يوجب الاختصاص، فيتضاد القول بكونه متكلما مع نفي قيامه به، فيلزم أن يكون متكلما بقيامه[1] به.

و[2] أورد على نفسه سؤالا بأن قائلا لو قال: يختص به لصفة نفسية للباري تقتضي اختصاصه به.

وأجاب عنه بأن قال: هذا إجمال في ادعاء الاختصاص، ونحن في محاولة بيان[3] وجه الاختصاص[4].

وهذا ليس[5] بجواب عن السؤال؛ إذ للسائل أن يقول: رب شيء يعلم جملة ولا يعلم تفصيلا، فأنتم و[6] إن حاولتم بيان/ وجه الاختصاص، فما المانع من[7] أن يكون الاختصاص ثبت بوجه و[8] لا يعلم بطريق/ التفصيل، فمحاولتكم تفصيل ما لا يعلم تفصيله محاولة ما لا سبيل إلى العلم به. [119ج] [173د]

ومن الأدلة العقلية على إثبات الكلام: أن كل عالِم يجد في ذاته خبرا عن معلومه، والباري ـ سبحانه[9] وتعالى ـ[10] عالم.

---

(1) الإرشاد، ص: 117.
(2) ساقط من: أ.ب.د.
(3) ساقط من: ب.د.
(4) الإرشاد، ص: 118
(5) ساقط من: ب.
(6) ساقط من: ب.ج.د.
(7) ساقط من: أ.ج.د.
(8) ساقط من: أ.د.
(9) ساقط من: أ.ج.د.
(10) ساقط من: ج.

ومنها ما استدل به الأستاذ[1] أن قال[2]: الباري -تعالى-[3] ملك[4]، ولا يتم وصف الملك إلا بأمر مطاع ونهي متبع، [وهذا يؤول إلى نفي النقائص، وأن الكلام وصف كمال[5].

ومما استُدل به: أن جواز تردد الخلائق بين أمر مطاع ونفي متبع][6] يدل على صفة واجبة للخالق؛ فإن تقدير[7] انتفاء صفة[8] واجبة يلزم منه انتفاء ما علم جوازه.

وقد أشار الإمام إلى[9] ازورار[10] الطرق حيث قال: «**في الأدلة متسع، وفيما ذكرناه مقنع**»[11] / . [63ب]

والذي نراه: الاستدلال بالمعجزة على ثبوت كونه مصدقا، وهو حقيقة الكلام مع امتناع أن يكون مصدقا ولا يقوم به التصديق، أوالاستدلال بالسمع بعد إثبات صدق الرسول على ما بيّنّاه عند ذكر اعتذار المعتزلة فيما سبق.

شبهة[12] المعتزلة فيما[13] اعتمدوا عليه أن/ قالوا: القول[14] بثبوت كلام أزلي [89أ]

---

(1) الإسفراييني.
(2) ساقط من: ب.
(3) ساقط من: أ.ج.د.
(4) د: الملة.
(5) نهاية الإقدام، ص: 269.
(6) ساقط من: ج.
(7) أ.ج.د: بتقدير.
(8) ساقط من: ب.ج.د.
(9) ساقط من: ج.
(10) ساقط من: ب.
(11) الإرشاد، ص: 118.
(12) ب: تنبهه، د: تنبيه.
(13) أ: فيما، د: مما.
(14) ساقط من: ج.

يلزم منه [المحال، وما لزم منه المحال فهو محال[1].

بيانه: أن القول بثبوت كلام أزلي يلزم منه][2] أن يكون ذلك[3] الكلام في الأزل أمرا نهيا، وذلك محال.

[بيان أنه محال: أن الأمر من الصفات المتعلقة، ووجود متعلِّق لا متعلَّق له محال][4].

[174د] والقول بكونه أمرا في الأزل يستدعي مأمورا، ويستحيل في الأزل مأمورٌ،/ فيمتنع وجود الأمر، هذا تمام تقدير شبهتهم.

واعلم أنها تنبني على مقدمتين:

إحداهما: لزوم كونه أمرا نهيا، وأن ذلك في الأزل محال؛ إذ لا مأمور في الأزل.

فأما المقدمة الأولى: فقد[5] منعها عبد الله بن سعيد بن كُلاّب[6]، وقال: لا يلزم من ثبوت الكلام في الأزل أن يكون أمرا نهيا[7]ـ[8]، وهذا بناء على[9] أن تعلق الصفات الأزلية بمتعلقاتها من قبيل الإضافات لا من قبيل صفات النفس. فقال: على هذا الكلام في الأزل لا يكون أمرا ثم يصير أمرا فيما لا يزال، [كما نقول

---

(1) الإرشاد، ص: 118 ـ125، المغني: 7/ 93ـ113ـ114.

(2) ما بين معقوفتين ساقط من: أ.

(3) ساقط من: ب.

(4) ساقط من: ب.

(5) ب: يقدم.

(6) هو عبد الله بن سعيد بن كلاب، أبو محمد القطان: متكلم من العلماء يقال له: «ابن كلاب»... قيل لقب به لأنه كان يجتذب الناس إلى معتقده إذا ناظر عليه كما يجتذب الكلاب الشيء، له كتب منه «الصفات» «خلق الأفعال»، «الرد على المعتزلة» (ت245هـ)، انظر: طبقات الشافعية: 2/ 51ـ53، لسان الميزان: 3/ 290، فضل الاعتزال، ص: 276.

(7) الإرشاد، ص: 119، المقالات، ص: 585، المواقف، ص: 295.

(8) ساقط من: أ.ج.

(9) ساقط من: د.

في كونه خالقا ورازقا][1] ـ[2] وهذا بعيد عن التحقيق؛ فإنه يستحيل وجود الصفة المتعلقة غير متعلقة، فإنا إذا عرضنا على عقولنا علما [3] لا يتعلق بمعلوم[4] ـ[5] وإرادة لا تتعلق بمراد، وخبرا/ لا يتعلق بمخبر استحال في [ج120] الوصف، وكذلك إذا عرضنا على عقولنا أمرا لا يتعلق بمأمور امتنع ذلك.

فإن قال: إذا ثبت كونه آمرا، لزم أن يتعلق بمأمور، وهو في الأزل غير آمر.

قلنا: الأمر حقيقة هو الاقتضاء والطلب. [فإما أن تسلم في الكلام][6] [بحقيقة الاقتضاء والطلب[7]] فيلزم منه استدعاء المطلوب المقتضى لا محالة، وإما أن يمتنع ثبوت حقيقة الاقتضاء والطلب، [فيلزم إذا صار أمرا، أن يتجدد له كونه اقتضاء أوطلبا][8]، وذلك محال؛ إذ يلزم منه[9] تجدد[10] الأحوال الحادثة على الأزلي، مع أن هذا[11] الحال إذا كانت حادثة فإنما تفعل[12] مع معنى يوجبها، فيلزم منه قيام المعنى بالمعنى، وهو محال[13].

---

(1) المواقف، ص: 295، نهاية الإقدام، ص: 303ـ304.
(2) ما بين معقوفتين ساقط من: أ.
(3) ج: أضاف: وقدرة.
(4) ب.ج: بمعقول.
(5) ج: أضاف: ومقدور.
(6) ساقط من: ب.
(7) ساقط من: ب.د.
(8) ساقط من: ب.
(9) ساقط من: ب.
(10) ج.د: تجرد.
(11) ساقط من: أ.ج.د.
(12) ب: تعلق.
(13) في هذا الموقف مال الشارح إلى رأي شيخه أبا الحسن وهو ما اختاره صاحب الكتاب أيضا. انظر: الإرشاد، ص: 119.

ثم نقول لعبد الله[1]: إن صح أن تكون الصفات ـ التي يتحقق بها قوام النوع[2]/ ـ طارئة [على المعنى، جاز أن تكون الصفات التي بها قوام الجنس طارئة][3] على المعاني، فيلزم أن يكون المعنى غير كلام، ثم يطرأ عليه[4] كونه كلاما. [175د]

وكذلك يلزم أن يجوز وجود لون غير مختص بصفة خاصة[5] يتحقق بها نوع من الألوان[6] كسواديّة أوبياضيّة أو غيرهما، وكل ذلك يجر إلى إبطال الحقائق، وإبطال جميع الصفات النفسية.

وعلى الجملة فليس اللازم من مقتضى هذا المذهب[7] فوات التعلق خاصة، بل كونه أمرا يرجع إلى اقتضاء وطلب، ومن شأنه أن يتعلق، فهو بين أمرين:

إما أن[8] ينفي كونه اقتضاء وطلبا[9]، [فيلزم تجدد صفة الكلام، والتجدد على الأزلي محال.

وإما أن ينفي التعلق ـ مع كونه اقتضاء][10] وطلبا[11] ـ، وهو يستدعي المطلوب ضرورة، فهو محال؛ إذ طلب لا[12] مطلوب له محال.

---

(1) يقصد به: عبد الله بن سعيد بن كلاب.
(2) ب: المغني.
(3) ساقط من: أ.
(4) ساقط من: أ.
(5) أ.ب.ج: خاصية.
(6) ب.د: الأنواع.
(7) ب.ج: الكتاب.
(8) ساقط من: أ.
(9) ساقط من: أ.ج.
(10) ساقط من: د.
(11) ساقط من: ب.د.
(12) ساقط من: ب.

فالتحقيق إذن، تسليم هذه المقدمة، وهو الذي ارتضاه شيخنا أبو الحسن [ـ رحمه الله ـ][1] ـ[2].

ثم قال: «**الباري ـ تعالى ـ آمر في الأزل، ولكن لا نسلم أن ثبوت/ كونه آمرا في الأزل محال**». [90أ]

قولهم: إن وجود صفة متعلقة لا متعلق لها محال: مسلَّم، و[3] لكن لم قلتم: إن المتعلق [في نفسه][4] يجب أن يكون في نفسه موجودا حالة وجود المتعلق[5]؟

فإن قالوا: إذا كان المتعلق موجودا أوالمتعلق معدوما فلا فرق بين قولنا: لا متعلق له بين قولنا[6]: المتعلق معدوم.

قلنا: / هذا ينتقض بالفعل؛ فإنه متعلق الطلب، وهو معدوم حالة وجود[7] الطلب[8] المتعلق به. [121ج]

فإذا قلتم: إن الطلب الموجود متعلق بالموجود المتوقع حصوله.

فنقول: كذلك[9] / يتعلق الطلب الموجود[10] بالوجود[11] المتوقع حصوله، فما قلتموه في الفعل، قلنا مثله في المخاطب. [176د]

---

(1) ساقط من: د.
(2) الإرشاد، ص: 119، المجرد، ص: 327.
(3) ساقط من: أ.د.
(4) ساقط من: أ.د.
(5) الإرشاد، ص: 120.
(6) ساقط من: ب.د.
(7) ساقط من: ج.
(8) ساقط من: ب.
(9) ساقط من: ج.
(10) ساقط من: ب.
(11) ساقط من: ب.ج.د.

[64ب] فإن/ قالوا: حكم طلب الفعل أن لا بد أن يكون الفعل معدوما غير حاصل حتى يؤمن بتحصيله؟

قلنا: فبطلت - إذن - مقدمتكم الكليّة في أن كل متعلق موجود لا بد وأن يكون متعلقه موجودا. فإن خصصتموها بالمخاطب دون الفعل فهو محل النزاع، فلم[1] صادرتم على المطلوب؟!

فعند[2] هذا نقول في حل الشبهة: ليس [يلزم من][3] قولنا: إن المتعلق معدوم حالة وجود المتعلق به[4] نفي المتعلق مطلقا؛ فإن[5] نفيه في حال لا يلزم منه نفيه مطلقا، والمحال نفي المتعلق مطلقا، لا نفيه في حال؛ أليس العلم الأزلي متعلقا بوجود العالم، ولا وجود للعالم أزلا، بل هو علم[6] بما سيكون، فبم تنكرون على من أثبت طلبا ممن سيكون، فهو متعلق بما سيكون؟!

فإن شرع المباحث في هذا المقام [أن يفرق بين تعلق العلم وتعلق الطلب كان ذلك مشعرا بعدم تحصيله لما نحن فيه في هذا المقام][7]، فإنا في معرض النقض على قولهم: إن عدم المتعلق في حال وجود المتعلق نفي للمتعلق، فهم بين أمرين: إما أن يذكروا جهة عامة تشتمل كل متعلق، فالنقض لازم، وإما أن يكونوا يذكروا أن الطلب لا بد أن يقارنه المطلوب منه، فهو محل النزاع.

ثم نقول في تحقيق هذا النص: ليعلم طالب الحقائق أن الأمر قد يكون طلبا للفعل

---

(1) ب: خلا.
(2) أ.ج.د: وعن.
(3) ساقط من: أ.ج.د.
(4) ساقط من: أ.ب.ج.
(5) ب: بل.
(6) ساقط من: ب.
(7) ساقط من: ج.

على الفور والتنجيز، وقد يكون طلبا للفعل في زمن سيأتي، فإنا/ نفرق بين قول[1] القائل لعبده: افعل الآن، وبين قوله له[2]: افعل غدا. [177د]

ثم قال[3]: هذا التقسيم في الطلب لابد منه. ثم ينقسم المعدوم إلى ما علم الله ـ سبحانه[4] ـ أنه لا يوجد، وإلى ما علم أنه سيوجد. فالقسم الأول: لا يصح أن يكون متعلقا للأمر، والثاني: متعلق الأمر لكن لا على جهة [التنجيز].

فالحاصل: أن تعلق الأمر بالمعدوم/ يستدعي أن لا يكون الطالب][5] [على جهة][6] التنجيز. والمعدوم لا يكون ما علم الله[7] أنه لا يوجد. [122ج]

وإذا قال القائل[8]: المعدوم مأمور على تقدير الوجود[9]، فليفهم الفاهم أن التقدير في حق الباري ـ سبحانه ـ[10] محال. وإنما التقدير بالنسبة إلينا، فإذا قدرنا أن[11] المعدوم لا يوجد، [حكمنا بإحالة][12] تعلق الطلب به[13]، فإن قدرنا وجوده، حكمنا بصحة تعلق/ الأمر به، وليس في حق الباري ـ تعالى ـ[14] إلا العلم بأن سيكون. [91أ]

---

(1) ساقط من: ب.
(2) ساقط من: ب.ج.
(3) ساقط من: أ.ب.د.
(4) ساقط من: أ.
(5) ساقط من: ب.
(6) ساقط من: ج.
(7) ساقط من: أ.د.
(8) ساقط من: ج.
(9) ب: الوجوب.
(10) ساقط من: أ.د.
(11) ساقط من: ب.ج.
(12) ب: علمنا بالحالة.
(13) ساقط من: ب.ج.
(14) ساقط من: أ.د.

وإن حذفنا وحققنا قلنا: الأمر لم يتعلق بالمعدوم، وإنما تعلق بالموجود المتوقع، وهو معنى قول صاحب الكتاب: «**إنه أمر لمن[1] سيكون**»[2]،فكما أن العلم الأزلي يتعلق بالوجود الذي سيكون، كذلك الطلب الأزلي متعلق بالمكلف الذي سيكون. فالأمر ـ إذن ـ متعلق بالوجود؛ [إذ تعلق الطلب بالموجود][3] [الذي سيكون][4] لا بالمعدوم[5]؛ فإن نفي التنجيز يشعر بذلك.

أورد عليهم صاحب الكتاب: الفعل المأمور به فإنه[6] معدوم، وقد يعلم الله ـ تعالى ـ[7] أنه لا يوجد، وهو عندهم في حال الحدوث أيضا غير مأمور به، وهو في حالة الحدوث إذا لم/ يكن معدوما. فيلزم أن يكون موجودا؛ إذ لا واسطة بين النفي والإثبات، فإذا صار الوجود ينافي التعلق فتمخض تعلق للأمر بالمعدوم على أصلهم[8]. [178د]

ونحن نقول في المأمور المعدوم: إنه إذا علم الله أنه لا يوجد لا يصح أن يكون مأمورا[9]. وهذا إن ورد على جهة النقض لمقدمة كلية فهو سديد ـ على ما ذكرناه ـ، وإن ورد على حكم المقايسة فلا يستقيم، ويبرز الخصم[10] أيضا للفرق[11]، ولا يجدي الكلام.

---

(1) أ: ممن.
(2) الإرشاد، ص: 120.
(3) ساقط من: ب.
(4) ساقط من: ب.
(5) د: بالمعلوم.
(6) ساقط من: د.
(7) ساقط من: أب.ج.
(8) الإرشاد، ص: 120.
(9) نفسه، ص: 120.
(10) يريد بهم المعتزلة، الإرشاد، ص: 120.
(11) ساقط من: ب.

ثم أورد عليهم أن[1] الأمة مجتمعة على أنّا في وقتنا هذا مأمورون بأوامر الله ـ عز وجل ـ، ومذهبهم أن ليس لله ـ تعالى ـ[2] في وقتنا كلام؛ فإن كلامه عندهم أصوات، والأصوات من الأعراض التي لا تبقى عندهم زمنين[3]/ [4]، فقد جوّزوا أن نكون مأمورين بأمر معدوم[5].

وهذا قد يقال له بأن الوصايا الواردة من الموصين إذا نفّذت فهي امتثال أمر معدوم سبق،/ و[6] لكن يقال: إن تنفيذها بأمر من[7] الله ـ تعالى ـ، فهو امتثال أمر موجود. [123ج]

وعلى الجملة فالاعتماد على استحالة[8] ثبوت الصفة المتعلقة بدون متعلقها منتقض عليهم[9] بالقدرة والإرادة والعلم، فإنها من الصفات المتعلقة [بدون متعلقها][10] بتأخر متعلقها عنها.

وقرر صاحب الكتاب هذا في القدرة من حيث إنها تستدعي إمكان المقدور، و[لا مقدور][11] في الأزل، و[12]مع ذلك كفى[13] في ثبوت تعلقها معقولية أن سيكون

---

(1) ساقط من: ب.

(2) ساقط من: أ.ب.د.

(3) ساقط من: أ.ب.

(4) المقالات، ص: 258ـ259، أصول الدين، ص: 50 ـ51، المواقف، ص: 101، الإرشاد، ص: 120.

(5) الإرشاد، ص: 120.

(6) ساقط من: ج.

(7) ساقط من: أ.

(8) ساقط من: أ.

(9) ساقط من: د.

(10) ساقط من: ب.ج.د.

(11) أ: ولا ممكن، ب: لا يمكن.

(12) ساقط من: ب.

(13) ج: كما.

[179د][65ب] المقدور. فالقدرة[1] / على أمر[2] سيكون كأمر[3] ما سيكون[4]/ .

شبهة أخرى لهم: قالوا: أجمع المسلمون قاطبة قبل ظهور هذا الخلاف على أن القرآن كلام الله، وأنه[5] سور وآيات وله مفتتح ومختتم[6]، وأنه معجزة الرسول، وكل ذلك من أوصاف الحدوث[7].

و[8] أما الافتتاح[9] والاختتام والترتيب في السابق والمسبوق فلا خفاء به.

وأما المعجزة فحقها أن تكون فعلا لله ـ تعالى ـ خارقا للعادة، ظاهرا على حسب سؤال مدعي النبوءة[10]. والقديم ليس فعلا لله[11]، و[12] لا اختصاص بإجابة دعوى المتحدي، ولو جاز أن يدعي أن القديم معجزة جاز أن يدعي أن العلم والقدرة والإرادة[13] والحياة القديمة معجزة، وتساوت الدعاوى بين المتحدي وبين المستدل عليهم[14] بالمعجزة.

[92أ] والجواب: أن ما ادعوا فيه الإجماع/ على أنه معجزة فنحن نسلم حدوثه.

---

(1) أ: بالقدرة.
(2) أ.ج.د: اما.
(3) أ: كما مر.
(4) الإرشاد، ص: 120.
(5) ب: ولنيصر.
(6) ساقط من: ب.د.
(7) الإرشاد، ص: 120ـ121.
(8) ساقط من: أ.ب.ج.
(9) ساقط من: د.
(10) المواقف، ص: 339ـ342، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ص: 250.
(11) ساقط من: أ.ج.د.
(12) ساقط من: ب.
(13) ساقط من: أ.ج.د.
(14) ساقط من: ب.

يبقى النزاع فيما وراءه من الكلام الأزلي القائم بالنفس؛ فإن الإعجاز إنما هو في تأليف الحروف ونظمها على وجه يخالف نظوم كلام سائر[1] البشر في الأسلوب، وقد سلمنا حدوث[2] كل[3] كلام مؤلف من الحروف، والقرآن لفظ مشترك يطلق بإزاء الكلام المنظوم من الحروف، وأصله من الجمع[4]، يقال: قرأت الماء في الحوض إذا جمعته، ويطلق بإزاء الكلام الأزلي الحاوي لجميع[5] معاني الكلام. فقد اجتمعت المعاني بأسرها فيه بمعنى أنه تعلق بكل مخبر وكل مأمور ومنهي.

فأخذ الخصم شبهته/ من لفظ مشترك أطلق في أحد معنييه على وجه يقتضي/ الحدوث المسلّم ثبوته. والإطلاقات[6] لا تحمل عليها الحقائق، [بل الحقائق][7] معقولة، والإطلاق منزل على[8] ما صح تنزيله منها. [180د] [124ج]

ثم ألزمهم [صاحب الكتاب][9] أن قال لهم: «**إن كلام الله ـ تعالى ـ هو فعله عندكم[10]، وأصواتنا اكتسابنا[11]، فليست فعله عندكم، فكلام الله ـ تعالى ـ[12] [ـ إذن ـ لم][13] يظهر عينه على يد النبي [ـ ﷺ ـ][14]، وإنما الذي تلاه النبي**

(1) ساقط من: أ.ج.د.
(2) ساقط من: د.
(3) ساقط من: ج.
(4) «معنى القرآن معنى الجمع، و سمي قرآنا لأنه يجمع السور فيضمها و قوله ـ تعالى ـ:﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ﴾ أي: جمعه و قراءته»، لسان العرب: 1/ 128 (مادة قرأ).
(5) ساقط من: ب.
(6) ب: المطلقات.
(7) ساقط من: ب.ج.د.
(8) ساقط من: ب.
(9) ساقط من: أ.ب.د.
(10) سبق تحقيق، ص: 588.
(11) أ: اكتسابا.
(12) ساقط من: أ.ب.د.
(13) ساقط من: ج.
(14) ساقط من: أ.ج.د.

[ـ ﷺ ـ][1] مماثل له، فكلام الله ـ تعالى ـ[2] ليس بمعجزة الرسول؛ إذ القائم بالرسول [ـ ﷺ ـ][3] ليس عين كلام الله، فكيف تستدلون بإجماع أنتم أول من خالف إطلاقه وجانب مقتضاه؟!»[4].

فلما لزمتهم هذه البشاعة وتحققت عليهم هذه الشناعة انفصل الجبائي[5] بأن قال: كلام الله ـ تعالى ـ هو فعله حروفا مع قراءة كل قارئ[6]، فقد فعل ذلك مع صوت النبي [ـ ﷺ ـ][7]، ويفعله مع صوت كل قارئ. ثم قال: إنه مسموع مع صوت القارئين، ثابت مع حروف الكتبة[8] غير مرئي، وإذا تلا تالٍ[9] القرآن قارنت تلاوته تلك الحروف، فإذا تلا جماعة قام بالكل كلام واحد مقارنا لتلاوتهم، وإذا سكت واحد][10] عُدم ذلك منه[11] مع قيامه بغيره، فالتزم بهذا القول وجود حروف غير أصوات[12]، وهو أمر[13] فرضه ولم يفهم[14] حقيقته.

ثم ادعى على العقلاء سماع ما لم يسمعوه، وكيف يختلف العقلاء في المحسوسات ونسبة دعوى سماع الحروف المذكورة كنسبة دعوى/ رؤيتها في الكتاب؛ فإن الكل [181د]

(1) ساقط من: أ.د.
(2) ساقط من: أ.ب.د.
(3) ساقط من: أ.ج.د.
(4) الإرشاد، ص: 121.
(5) هو أبو علي الجبائي.
(6) المغني: 7/ 7، الملل والنحل: 1/ 80ـ81.
(7) ساقط من: أ.
(8) ز.ب.د: الكتابة.
(9) أ.د: قال، ب: قام.
(10) ساقط من: ج.
(11) ساقط من: ج.
(12) المغني: 7/ 7، المقالات، ص: 603.
(13) ب.د: أمرهن.
(14) الإرشاد، ص: 121.

نزَّاع في ضروريّ له سبب وقعت شركة العقلاء في سببه، ويدعي الاختصاص في العلم مع المشاركة في السبب.

والتزم قيام صفة واحدة بذوات[1] متعددة، ولو جاز ذلك في هذا المعنى لجاز في سائر المعاني.

ثم نقول له[2]: الحروف التي أثبتها مقارنة[3] للأصوات إن كانت مماثلة لها فالدليل يدل على استحالة وجود المثلين في زمن واحد في محل واحد، وإن كانت مخالفة للحروف القائمة بالتالي[4] فمن حكم المختلفين ـ إذا لم[5] يكن لأحدهما افتقار في وجوده إلا الثاني ـ أن يجوز وجود كل واحد منهما[6] بدون الثاني، وإذا وجد بدونه وجد مع ضده، فما ثبوت هذا التلازم؟

[ج125] وإذا لم يقض العقل بتلازم أمرين،/ فإن ثبت فهو على حكم الجواز والعقل لا يقضي بوقوع الجائز، فما[7] الطريق الذي توصلت به إلى وقوع هذا[8] الجائز؟

[93أ] فإن قال: / ضرورة إطلاق الأمة على ثبوت كلام الله ـ تعالى ـ[9].

قلنا: نعلم أنه لو عرض على أحد من الأمة أن القائم بتلاوة التالي حرفان لاستنكر ذلك. كيف وفي هذه الدعوى جحد[10] الضرورة، فإنا نعلم انتفاء هذا الجائز، كما نعلم

---

(1) ج: الصفات.

(2) ساقط من: ج.

(3) د: مفارقة.

(4) أ.ج.د: التالي.

(5) ب: تم.

(6) ساقط من: ب.د.

(7) ب: في.

(8) ب.ج: تعلق.

(9) ساقط من: ب.

(10) ب: فحد.

انتفاء فيل[1] بين أيدينا وإن جاز في العقل وجوده، و[2] عدم خلق إدراك متعلق به. ولو ساغ لمدعي هذه الدعوى، / لساغ[3] لقائل أن يقول: أنا أسمع عند[4] هذه التلاوة كلاما آخر مخالفا لهذا الكلام في التأليف والنظم[5]. [66ب]

[182د] ولقد صدق/ صاحب الكتاب إذ قال: «**نفس نقل هذا المذهب يغني اللبيب[6] عن رده**».

ثم ألزمهم صاحب الكتاب [إذ قال:][7] إن القارئ إذا تلا القرآن فهو يلجئ الرب ـ تعالى ـ إلى[8] أن يخلق الكلام[9].

وتقرير هذا أن نقول: إن جاز أن لا يخلق الباري ـ تعالى ـ[10] هذه الحروف التي ذكرها، فلا يتعين القول بوجودها؛ إذ العقل لا يدرك به وقوع جائز، ولا قاطع سمعي يدل على وقوعه.

وإن قال: لا يجوز عدم هذه الحروف عند تلاوة العبد، فهو إلجاء الرب ـ سبحانه ـ[11] إلى خلقها، وهذا من فضائحه.

هذا الذي يمكن أن يقر به الإلجاء، وإن قرر بغير هذا الطريق فلا يتمشى؛ فإن اختيار

---

(1) ج.د: جبل.
(2) ساقط من: أ.ب.
(3) أ.ج.د: ساغ.
(4) ب: غير.
(5) ساقط من: أ.
(6) الإرشاد، ص: 122.
(7) ساقط من: ب.ج.د.
(8) ساقط من: ب.
(9) الإرشاد، ص: 122.
(10) ساقط من: أ.ج.د.
(11) ساقط من: أ.ج.د.

شيء عقيب أفعالنا لا يكون إلجاء، أليس الشبع عند الأكل والري عند الشرب فعلا لازما لأفعالنا، ولا يكون إلجاء للصانع إلى فعل، فهكذا يقول الخصم[1] ههنا، ويندفع عنه[2] إشكال الإلجاء.

نعم، إن قال: لا يصح من الصانع ترك خلق الحروف فهذا[3] إلجاء على هذا التأويل[4].

والظاهر عندي أن الجبائي[5] لا يقول بامتناع عدم[6] هذه الحروف، وإنما أخذ ذلك من أن الأمة لما أجمعت على ثبوت كلام الله ـ تعالى ـ[7]، وامتنع أن يكون ما هو من[8] فعلنا كلامه، وامتنع[9] عنده[10] كلام قديم أزلي[11]، لزم أن يخلق كلاما ضرورة وجوب حمل[12] كلام الأمة على جهة[13] الصواب.

ثم ذكر صاحب الكتاب: «**إن ما قلتم بحدثه، أنتم في حدثه مساعدون، وإنما**

---

(1) الخصم في هذا المقام هو أبو علي الجبائي الذي ذهب إلى القول إن كلام الله فعل لله ـ تعالى ـ، وأنه يأخذ صوره وأشكاله بحسب فعل الإنسان، فيكون حروفا مع قراءة الإنسان، ومسموعا مع صوت القارئ... إلخ، المغني: 7/ 7، المقالات، ص: 603، الملل والنحل، 1/ 80ـ81.

(2) ب.د: عند.

(3) ب.د: بهذا.

(4) ساقط من: ج.

(5) هو أبو علي الجبائي.

(6) ساقط من: أ.د.

(7) ساقط من: أ.ب.

(8) ساقط من: ب.

(9) [وامتنع صاحب الكتاب].

(10) ساقط من: ب.

(11) ساقط من: أ.ب.د.

(12) أ: جعل.

(13) ساقط من: ب.

النزاع في إضافته إلى الباري -تعالى -[1]، وأنتم لا تقولون بحلوله في الذات [126ج][183د]الأزلية،/ فلم يبق/ إلا تسمية لا يبعد جوازها في مقتضى اللسان، فيسوغ إطلاقها بشرط ورود إذن سمعي في الإطلاق»[2].

وهذا كله[3] كلام مستقيم إن لم تقل المعتزلة إن الكلام يوجب حكما، فإن قالوا: إنه[4] يوجب حكما فليس النزاع إذا في تسمية.

ثم قال[5]: ونحن نثبت وراء هذا الكلام المسلم حدوثه كلاما أزليا، ولا مانع من إطلاق لفظ القرآن على الكلام الأزلي، ولفظ القرآن يطلق مصدرا لقرأ[6] كما قال الشاعر[7]:

[البسيط]

«ضحَّوا بأشمط[8] عنوانُ السجود به يقطِّع[9] الليل تسبيحا وقرآنا»[10]

أي وقراءة. وسميت صلاة الصبح[11] قرآنا لاشتمالها على القراءة: قال -عز من قائل -: ﴿وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ إِنَّ قُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ [كَانَ مَشْهُوداً][12]﴾[13].

---

(1) ساقط من: أ.ب.ج.
(2) الإرشاد، ص: 122.
(3) ساقط من: ب.د.
(4) ساقط من: ب.
(5) ساقط من: ب.
(6) الإرشاد، ص: 123.
(7) هو حسان بن ثابت يرثي عثمان بن عفان -رضي الله عنه-.
(8) د: محو بأسط.
(9) ب: يفضه.
(10) من شعر حسان بن ثابت، انظر: ديوانه، ص: 248.
(11) أ.د: الفجر.
(12) ساقط من: ب.
(13) الإسراء/ 78.

وكذلك الخبر المروي: «ما أذن الله لشيء إذنه لنبي حسن الترنم بالقرآن»[1]. أي بالقراءة[2].

فإذن لفظ القرآن مشترك يطلق بإزاء القراءة، ويطلق بإزاء[3] المقروء،/ وأصله مأخوذ من الجمع[4]: يقال قرأت الماء في الحوض إذا جمعته، والمجموع المؤلف قرآنا باعتبار أنه نظم، والكلام الأزلي قرآن باعتبار أنه جامع لكل معنى، وفرق بين الجامع والمجموع وإن شملهما معنى الجمع. [94أ]

وأما ما ذكروه من إجماع المسلمين على أن القرآن معجزة الرسول [ـ ﷺ ـ][5]، فهذا خارج[6] عن الحرف الذي ذكرناه؛ فإنهم متمسكون بإطلاق لفظ مشترك، والاشتراك [في اللفظ][7] مثار الغلط لا محالة، ومعلوم أن الإعجاز في النظم[8]، ونحن نسلم حدوث الكلام المؤلف المنظوم على وجه/ يخالف [أسلوب جميع][9] الكلام على اختلاف أنواعه مع البلاغة، وهي بلوغه نهاية الكمال. [184د]

---

(1) الحديث بهذا اللفظ أخرجه البيهقي في «سننه الكبرى»، باب: تحسين الصوت بالقرآن والذكر: 10/ 228. ورواه البخاري في صحيحه، باب قول النبي ـ ﷺ ـ: (الماهر بالقرآن مع الكرام البررة)، و(زينوا القرآن بأصواتكم)، ولفظه: «مَا أَذِنَ اللهُ لِشَيْءٍ مَا أَذِنَ لِنَبِيٍّ حَسَنِ الصَّوْتِ بِالْقُرْآنِ يَجْهَرُ بِهِ»رقم الحديث: 7544، وقد رواه مسلم في صحيحه في باب «استحسان تحسين الصوت بالقرآن»، حديث رقم:232 بلفظ : «مَا أَذِنَ اللهُ لِشَيْءٍ مَا أَذِنَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَتَغَنَّى بِالْقُرْآنِ». وكذا جاء لفظه في مسند أحمد، حديث رقم:7670.

(2) ساقط من: ب.

(3) ساقط من: ب.

(4) لسان العرب: 1/ 128 (مادة قرأ).

(5) ساقط من: أ.د.

(6) الإرشاد، ص: 123.

(7) ساقط من: د.

(8) دلائل الإعجاز، ص: 87ـ105.

(9) ساقط من ب.

ثم ألزمهم خرق الإجماع الذي ذكروه من حيث إن معجزة الرسول [ـ ﷺ ـ][1] عندهم لم يسمعها أحد؛ لأن المعجزة يجب أن تكون فعلا لله ـ تعالى ـ[2] ظاهرا على يد المتحدي بالنبوءة، والكلام الذي هو فعل الله هو أصوات [الله ـ تعالى ـ][3] حيث وُجدت، عُدِمت عقيب[4] وجودها[5]. والذي تلاه النبي [ـ ﷺ ـ][6] على الأمة فعلُه، وفعل النبي لا يكون معجزا[7]./ [127ج]

على أن القرآن عند المعتزلة من جنس مقدور البشر، وإنما الإعجاز بالصرف عن المقدور، فنفس القرآن عندهم ليس معجزة الرسول [ـ ﷺ ـ][8] ـ[9].

وقد أخبر الرب ـ تعالى ـ أن الجن والإنس لو اجتمعوا لم يمكنهم أن يأتوا بمثل هذا القرآن[10]، وعندهم أن من تلا القرآن قد أتى بمثله[11]، فهم[12] على كل[13] تقدير تمسكوا بإجماع هم الذين خالفوه وخرقوه وانخلعوا[14] [عن

(1) ساقط من: أ.ج.د.
(2) ساقط من: ب.ج.
(3) ساقط من: أ.ب.ج.
(4) ب: حقيقة.
(5) جملة زائدة: [الذي هو فعل الله ـ تعالى ـ وهو أصوات].
(6) ساقط من: أ.
(7) الإرشاد، ص: 124.
(8) ساقط من: أ.ج.د.
(9) المغني: 7/ 207.
(10) إشارة إلى مثل قوله ـ تعالى ـ: ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ الإسراء/ 88.
(11) هذا ما ذهبت إليه المعتزلة وخالفهم في ذلك أبو علي الجبائي وأبو الهذيل العلاف، راجع: المغني: 7/ 187 فصل الحكاية والمحكي.
(12) أ: فهو.
(13) ساقط من: ب.
(14) ساقط من: ب.

ربقته][1].

ـ شبهة أخرى لهم[2] قالـوا: إذا كـان الكـلام قديمـا فقولـه ـ تعـالى ـ: ﴿فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾[3] لموسى/ [ـ عليه السلام ـ][4]، ولا مـوسى ولا نعلـه ولا الـوادي المقـدس، [67ب] بإجمـاع المسلمين[5] أن هذا كلام الله ـ تعالى ـ[6]، والقول به في الأزل هُجْر[7].

وحاصل هذه الشبهة عندي إلزام أمر معدوم وهي الشـبهة السـابقة، وإنـما زادوهـا إخبارا أن موسى بالواد المقدس طوى[8]، ولا يصح أن يكون[9] بـه في الأزل؛ إذ لا هـو ولا الوادي المقدس. وقد قلنا ـ فيمـا تقدم ـ لمـا تكلمنـا في العلـم/ الأزلي :إن العبـارة [185د] تختلف بنيتها على المدلول الواحد باعتبار المقارنة للمخبر عنه، أوالتقدم والتـأخر، وقـد مضـى ذلك مشروحا[10] ثَمّة، فأورده[11] ههنا على حسبه.

قوله: «**إذا وجد موسى كان الخطاب له**[12]».

هذا يشير به[13] إلى أنه لا يسمى خطابا[14] إلا عند وجـود المخـاطبين، ولـيس ذلـك

---

(1) ب: على وبقه.
(2) ساقط من: أ.
(3) طه / 11.
(4) ساقط من: أ.ج.
(5) ساقط من: أ.ب.
(6) ساقط من: أ.د.
(7) الإرشاد، ص: 124.
(8) ساقط من: ب.ج.
(9) ساقط من: ب.
(10) تم ذكر ذلك في باب في إثبات العلم بالصفات المعنوية.
(11) أ.ب.د: فأوردوه.
(12) الإرشاد، ص: 125.
(13) ساقط من: ج.
(14) ساقط من: ج.

ينافي كون الموجود المتوقع وهو معدوم الآن متعلقا للأمر.

قولهم: إن كـلام النفس غير معقـول، فقـد تقـدم إثبـات الكـلام النفسـي، وذلـك دفع هذا السـؤال.

ثم قال صاحب الكتاب: «**وجود الاقتضاء ممن أمر عبده ودعاه إلى امتثال أمره معلوم بالضـرورة**»[1].

فإن ردوه إلى الإرادة أو العلم بكيفية نظم الصيغة فقد تقدم دفع ذلك، وقد انـدفعت تشغيباتهم[2] واضمحلت خيالاتهم، وبالله ـ تعالى ـ[3] التوفيق.

OOOOO

(1) الإرشاد، ص: 125.

(2) د: تشنيعاتهم.

(3) ساقط من: أ.د.

فصل:

[كلام الله قديم عند الحشوية][1]

ذهبت الحشوية[2] / المنتمون إلى الظاهر إلى أن كلام الله ـ تعالى ـ[3] القديم حروف وأصوات[4]. [95أ]

وقد نقل صاحب الكتاب ما أشاروا إليه من الخبط، وهؤلاء لا يفهمون معنى القديم؛ فإن الكلام المركب من الحروف والأصوات[5] ما لم يسبق بعضها بعضا لا يكون كلاما مفيدا، فإن كان القائم بذات/ الحق ـ سبحانه ـ عندهم حروفا لا ترتيب فيها، فلا[6] يكون كلاما مفيدا، وإن كان فيها ترتيب فكيف ينعقل قديما[7] سابقا ومسبوقا؟! ثم الحرف عبارة عن تقطيع الصوت، وكيف يُتصور أن يوصف القديم بالتقطع؟! [128ج]

وعلى الجملة فكيف/ يمكن[8] مخاطبة من يجحد الضرورات وينفي النظر العقلي بمسالك العقول، ومأخذهم في ضلالة تمسكهم بظاهر خبر رُويَ في الصوت، وبظاهر قوله ـ تعالى ـ[9]: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ﴾[10] ويمتنعون من التأويل. [166د]

---

(1) الإرشاد، ص: 125.

(2) تسمى الحشوية وتسمى المشبهة.

(3) ساقط من: أ.ج.د.

(4) الإرشاد، ص: 125، الملل والنحل: 1/ 106، المعتمد في أصول الدين، ص: 86.

(5) ساقط من: أ.ج.د.

(6) ساقط من: د.

(7) ج: [في الكلام].

(8) ساقط من: د.

(9) ساقط من د.

(10) التوبة / 6.

وبسماع ما يقود[1] إليه الدليل، فنقول:

قد تقدم أن كل ظاهر ورد على خلاف المعقول فلا بد من إزالة المحمل الظاهر، فإن بقي احتمال واحد مما يصح في العقول حمل لفظ الشارع عليه، وإن بقي أكثر من احتمال واحد وجب الوقف.

فإن وافقوا على هذا الأصل، قلنا:

يجب إزالة هذا الظاهر لمخالفته العقول، ولا يلزمكم بعد ذلك دخول في تعيين محمل اللفظ، بل نكِل[2] علم ذلك إلى الله علام الغيوب.

وإن امتنعوا من هذا الأصل ـ وهو إزالة ما يخالف العقول ـ قلنا: فيلزمكم على هذا الأصل ألا تزيلوا ظاهر قوله ـ عليه السلام ـ: (الحجر الأسود يمين الله في أرضه)[3]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[4].

فإن قالوا: علمنا ضرورة أن نفس الحجر لا يكون يمينا لله ـ عز وجل ـ حقيقة[5].

قلنا: فقد أخرجتم اللفظ عن محمله الظاهر لأجل مخالفة المعقول، فكما علمنا ضرورة أن الحجر الأسود[6] لا يكون بيمين لله [ـ تعالى ـ على][7] الحقيقة،

---

(1) ج. [يعود].

(2) ج. [يكمل].

(3) رواه عبد الرزاق في « مصنفه » رقم: 8919 موقوفاً بلفظ: «الركن يمين الله في الأرض يصافح بها خلقه مصافحة الرجل أخاه .. »، وفي سنده إبراهيم بن يزيد الخوزي، وهو متروك، وقد تابعه بنحوه ابن جريج بالعنعنة عند عبد الرزاق، رقم:8920. وارجع أيضا إلى: المتقى الهندي في كنز العمال: 34744، والزبيدي في إتحاف السادة المتيقن: 2/ 108ـ344و 4/ 451، والخطيب البغدادي في تاريخ بغداد: 6/ 328، والعجلوني في كشف الخفاء: 1/ 417، حديث 1108.

(4) الحديد / 4.

(5) ساقط من: أ.ب.د.

(6) ساقط من: أ.ج.د.

(7) ساقط من: أ.ج.

وعلمنا ضرورة أن الباري ـ تعالى ـ[1] ليس معنا في كل مكان بمعنى التحيز والتحيث[2]، علمنا ضرورة أن الكلام المؤلف من الأصوات[3] المتقطعة على نعت الحروف لا يُتصور أن يكون إلا حادثا.

ثم نقول لمن نفى الجسمية/ منهم: أليس لمّا ورد في الحديث: (قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمان)[4]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿بَل[5] يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾[6]، وقوله ـ عليه الصلاة[7] والسلام ـ حاكيا عن ربه: (من أتاني يمشي أتيته هرولة)[8]. [187د]

قلتم[9]: ليس المراد بذلك جارحة ولا حركة وانتقالا، وله معنى وراء ذلك الله ـ تعالى ـ[10] أعلم به[11].

---

(1) ساقط من أ.ب.

(2) أ.ب. [التحين].

(3) أ. [الأصول].

(4)أخرجه مسلم، كتاب: القدر، رَقْم: 2654 بِغير هذا اللفظِ مِنْ حَديثِ عَبْدِ اللهِّ بْنِ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ رَضِيَ اللهُّ عَنْهُ يَقُولُ : « أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللهَّ صَلَّى اللهُّ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ إِنَّ قُلُوبَ بَنِي آدَمَ كُلَّهَا بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ كَقَلْبٍ وَاحِدٍ يُصَرِّفُهُ حَيْثُ يَشَاءُ . اللَّهُمَّ مُصَرِّفَ الْقُلُوبِ صَرِّفْ قُلُوبَنَا عَلَى طَاعَتِكَ». وأخرجه الترمذي في كتاب: القدر، رقم: 2140، وابن ماجه: كتاب: الدعاء، رقم: 3834. ومسند أحمد ابن حنبل: 2/ 168، والجامع الصغير، للسيوطى، حديث رقم: 3904، وصححه الألباني، في صحيح الجامع، رقم 2141.

(5) ساقط من: د.

(6) المائدة / 66.

(7) ساقط من: أ.ب.ج.

(8) رواه البخاري: باب ذكر النبي ـ ﷺ ـ وروايته عن ربه: 6/ 2741، رقم: 7098، ومسلم: باب فضل الذكر والدعاء والتقرب إلى الله: 4/ 2067، رقم: 2067، والترمذي: باب في حسن الظن بالله ـ عز وجل ـ: 5/ 581، رقم: 3603.

(9) ج: قلت.

(10) ساقط من: ج.

(11) ساقط من: ب.د.

فهلاَّ[1] قلتم: لما ورد لفظ الصوت ليس المراد به[2] ما يسبق إلى الفهم منه، وله معنى الله/ أعلم به، ويكون التصرف في كل ما ورد في الذات والصفات نظما واحدا. [129ج] فإن أبيتم ذلك فهلاَّ قلتم بالتجسيم[3] جريا على مقتضى [الظواهر الواردة][4] ؟

وهكذا حال[5] كل من حاد عن سنن الحق، تتناقض أقواله، ولا تستمر له قاعدة.

وعلى الجملة، فالأولى[6] بالمرشد/ لهم أن يتلطف لهم غاية التلطف، وأن يشنع [68ب] عليهم هذه المقالة، وهي/ لعمري بشيعة أثارت[7] من أنفسهم دواعي التألب [96أ] والتعصب للضلالة فيمنع ذلك من إضفائهم إلى جهة الإرشاد.

وما ذكره صاحب الكتاب من إنكار بقاء زبر الحديد إذا ألفت[8] حروفا منتهى [الغباوة]، ليس بعده شيء في العباوة[9] ـ[10] ـ وبالله تعالى[11] التوفيق ـ.

OOOOO

---

(1) أ.ب.د: فهذا.

(2) ساقط من: د.

(3) ج.د: بالتحيز.

(4) ساقط من: ب.

(5) ساقط من: أ.ب.د.

(6) أ.ب: الأولى.

(7) أ.ب: ثان، ج: أشار.

(8) أ: اللفت، ب: الفيت.

(9) أ: الغباوة.

(10) الإرشاد، ض: 126.

(11) ساقط من: أ.ج.

فصل:

[القول في القراءة][1]

ذهبت الحشوية إلى أن القراءة هي المقروء[2]، والتلاوة هي المتلو، والكتابة هي المكتوب.

وهذا من غباوتهم[3] أيضا.

وقال صاحب الكتاب: «**القراءة كسب العبد يثاب عليها إذا كانت مندوبة أو واجبة ويعاقب عليها إذا كانت حراما، والثواب والعقاب والندب والإيجاب والحظر[4] إنما يتعلق بأفعال المكلفين، ولا تعلق لذلك بالكلام/ الأزلي**»[5]. [188د]

والعجب أنك إذا سألتهم عن حد الأمر فيقولون: الأمر[6] قول القائل لمن دونه: «افعل».

فيقال: هل قوله: «افعل» إلا استدعاء الفعل منه؟، فإذا قال ـ تعالى ـ: ﴿فَاقْرَءُواْ﴾[7]، وحرم القراءة على الجنب فقد أمر بفعل ونهى عن فعل، فكيف يكون فعل العبد قديما وهو مستدعى منه تحصيله؟

فإن أنكروا كون القراءة فعلا فيمتنع الأمر بها والنهي عنها، وإن اعترفوا بكونها فعلا وقالوا بقدمها، فقد قالوا بقدم الأعراض مع الاعتراف بحدث محالها[8]،

---

(1) الإرشاد، ص: 127.

(2) المقالات، ص: 602، الملل النحل: 1/ 106.

(3) أ: عبارتهم.

(4) ساقط من: ج.

(5) الإرشاد، ص: 127.

(6) ساقط من: أ.ب.

(7) المزمل/ 18.

(8) الملل والنحل: 1/ 106.

وهذا نهاية الغباوة.

ثم أطلق الرعاع منهم أن المسموع عند قراءتنا هو[1] عين[2] صوت الإله[3] ـ تعالى ـ[4]. وهذا قياس مذهبهم؛ فإنهم إذا قالوا التلاوة هي المتلو لزمهم [ذلك؛ فإن][5] الصوت هو التلاوة، وهو عين المتلو عندهم، والمتلو هو كلام الله ـ تعالى ـ[6]، فيلزم أن يكون نفس[7] الصوت هو كلام الله، وقد ذكر في الفصل الذي يلي هذا الفصل[8] أن المقروء قديم[9] ـ[10]، ويعني بالمقروء: مدلول اللفظ المنظوم[11]، ومن لم يفرق بين الدليل والمدلول فليس عنده من التحصيل شيء.

[130ج] وقد ذكر[12] / بعد ذلك في فصل إطلاق الأمة أن كلام الله ـ تعالى ـ مكتوب في المصاحف، مقروء بالألسن، محفوظ في الصدور، مسموع، منزل[13]. ومهما أطلقت الأمة شيئا[14] فإطلاقه متعين، ولكن لا بد من حمل ذلك على محمل صحيح لا تأباه [189د] العقول. فكونه مقروءا مكتوبا بمعنى دلالة الكتابة والقراءة/ عليه، ومعنى كونه محفوظا في الصدر، إشارة إلى تعلق العلم به، ولا بد من نفي الحلول في ذلك.

---

(1) ساقط من: ج.
(2) ساقط من: د.
(3) الإرشاد، ص: 125، المقالات، ص: 587.
(4) ساقط من: أ.ب.د.
(5) ساقط من: ب.
(6) ساقط من: أ.د.
(7) ساقط من: ج.
(8) ساقط من: أ.ج.د.
(9) الإرشاد، ص: 127.
(10) د: تم.
(11) الإرشاد، ص: 127.
(12) د: ذكره.
(13) الإرشاد، ص: 128ـ129، شرح العقيدة الطحاوية، ص: 192، أصول الدين، ص: 108.
(14) ساقط من: أ.د.

ومعنى كونه مسموعا: فيحتمل سماع ما دل عليه، ويحتمل لأن يسمى المفهوم عند المسموع مسموعا.

وقد يطلق السمع على تلقي الكلام بالقبول والانقياد والطاعة، يقال: فلان مسموع القول إذا كان قوله مقبولا عند الحاكم والسلطان.

ومعنى كونه منزلا: أنه نزل به الملك، وليس معنى نزول الملك به أنه انتقل بانتقاله، ولا زايل ذات القديم، فهو محال. والانتقال عن علو إلى أسفل محال على المعاني كلها قديمها وحديثها[1]، فلا بد/ إذا أطلقنا لفظ النزول من[2] إزالة هذا المحمل المحال. وإذا تعين احتمال حمل عليه، وإلا وكلنا علم ذلك إلى الله ـ تعالى ـ[3] كما سبق التنبيه إليه. [97أ]

ooooo

(1) الإرشاد، ص: 130ـ131.
(2) د: يكون من.
(3) ساقط من: د.

فصل:

[كلام الله - تعالى - واحد متعلق بجميع متعلقاته[1]]

وكذلك كل صفة من صفاته منعوتة بالوحدة.

والبرهان على أن كل صفة من صفاته واحدة: أنها لو تعددت، إما أن تعدد بعدد متناه أو غير متناه.

والتعدد بعدد غير متناه يلزم منه دخول ما لا يتناهى في الوجود، وهو محال.

والتعدد بعدد متناه يوجب أن يتوزع ما لا يتناهى من المتعلقات على المتناهي وهو محال فلزمت الوحدة.

واستدل صاحب الكتاب على ذلك بما تقدم[2] في القدرة والعلم، ثم أورد على نفسه/ [190د] ههنا مطالبة بتقرير الوحدة في الإرادة والكلام[3]، وذلك أن مأخذ الوحدة عنده السمع، وقد ثبت الإجماع[4] على انتفاء قدرتين وعلمين.

فقال: «**ما وجه ذلك في الإرادة والكلام، مع ثبوت الخلاف في الوحدة لهما**[5]_[6]؟»

[69ب] / وأجاب عن ذلك بأن «**كل من قال بالكثرة فهو يثبت الحدوث**[7]، **وأما إثبات الكثرة مع القدم،** [131ج] / **فهو متفق على نفيه، هذا جملة كلامه**[8].

---

(1) الإرشاد، ص: 131-132، المواقف، ص: 295، شرح العقيدة الطحاوية، ص: 180، التبصير، ص: 167.

(2) الإرشاد، ص: 131.

(3) نفسه، ص: 131.

(4) الإرشاد، ص: 131، التبصير ص: 167.

(5) ساقط من: أ.

(6) الإرشاد، ص: 131.

(7) ساقط من: أ.

(8) الإرشاد، ص: 131.

وهذا الاستدلال غير مستقيم أصلا[1].

أما إثبات الوحدة في العلم بالإجماع فهو قد نقل عن الأستاذ أبي سهل الصعلوكي[2] في غير هذا الكتاب أن للباري سبحانه[3] و- تعالى - علوما لا تتناهى، فكيف أثبت الوحدة بالإجماع[4].

وأما إثبات تعدد في[5] الكلام مع القدم فقد نقل ذلك[6] عن عبد الله بن سعيد [بن كلاّب][7] أن الكلام اسم لسبع صفات: أمر صفة، ونهي صفة، وخبر صفة، وكذلك الاستخبار، والوعد والوعيد، والنداء[8]، والكل قديم عنده[9]، فكيف

---

(1) ساقط من: ب.

(2) هو محمد بن سليمان بن محمد بن هارون الحنفي من بني حنيفة أبو سهل الصعلوكي فقيه شافعي، من العلماء بالأدب والتفسير... مولده بأصبهان سنة: 296هـ وبها كان سكنه. وتوفي بنيسابور سنة: 369هـ. درس بالبصرة بضعة أعوام وبنيسابور 32 سنة، ورويت عنه فوائد. انظر: طبقات الشافعية: 2/ 161، وفيات الأعيان: 4/ 204، تبيين كذب المفتري، ص: 183-188.

(3) ساقط من: أ.ج.

(4) لم أقف على هذا الرأي لأبي سهل الصعلوكي ضمن كتابات الجويني وقد حققته من كتاب المواقف للإيجي، ص: 94.

(5) ساقط من: ب.ج.

(6) ساقط من: ب.د.

(7) ساقط من: ب.

(8) ذهب ابن كلاب ومن تبعه القلانسي والأشعري إلى أن كلام الله معنى قائم بذات الله هو الأمر بكل مأمور أمر الله به والخبر عن كل مخبر أخبر الله عنه، إن عبّر عنه بالعربية كان قرآنا، وإن عبر عنه بالعبرية كان توراة، وإن عبر عنه بالسريانية كان إنجيلا، والأمر والنهي والخبر ليست أنواعا له ينقسم الكلام إليها وإنما كلها صفات له إضافية كما يوصف الشخص الواحد بأنه ابن لزيد وعم لعمرو وخال لبكر، والقائلون بهذا القول منهم من يقول إنه معنى واحد في الأزل وأنه في الأزل أمر ونهي وخبر كما يقول الأشعري ومنهم من قال: بل يصير أمرا ونهيا عند وجود المأمور المنهي، ومنهم من يقول: هو عدة معان الأمر والنهي والخبر والاستخبار. راجع: ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 12/ 165.

(9) المقالات، ص: 517-584-586، المجرد، ص: 367، المواقف، ص: 295، أصول الدين، ص: 108، نهاية الإقدام، ص: 303-304.

يدعي ثبوت الوحدة مع القول [بالتعدد مع القدم]![1].

وإنما مال هو والقاضي قبله إلى السمع[2] لضيق مسالك العقول عليها. وذلك أن العلم الواحد قد قام مقام علوم مختلفة ولم يقم العلم مقام القدرة والإرادة، وإن اعتذر عن ذلك بأن الاختلاف راجع في العلم إلى اختلاف المتعلقات، والاختلاف بين القدرة والعلم اختلاف من حيث النوع والاختلاف من جهة/ المتعلقات نزول فيما عم متعلقة. [191د]

فيقال: الطلب والخبر أيضا[3] مختلفان[4] من حيث النوع، وأما الأمر والنهي فيدرجان[5] في حقيقة الطلب والاختلاف من حيث المتعلق والاستخبار والوعد والوعيد يرجع جميع ذلك إلى الخبر، فارتدت الأقسام كلها إلى الخبر والطلب[6].

قال من نصر مذاهب[7] الشيخ أبي الحسن [رحمه الله ـ تعالى ـ][8]: لم تنحصر أقسام الكلام، فكما جاز رد الأقسام إلى القسمين جاز أن يكون في العقل قسم آخر، نسبة إلى القسمين في الاندراج تحته كنسبة الأقسام إلى قسمين قبل، ولم تنحصر أقسام المعاني، فيجوز أن يكون في العقل/ معنى نسبته إلى العلم والقدرة كنسبة العلم إلى سائر العلوم، فإن قيل: يلزم ثَم أن يضاد وألا يضاد. [98أ]

قيل: وهذا مطرد ههنا؛ فإن الخبر لا يضاد النهي، والأمر يضاده، فلو كان معنى واحدا خبرا طلبا لضاد ولم يضاد، وذلك هو المحال الذي ذكر من حيث المعقول.

---

(1) أ.ج: بالعدم.

(2) التمهيد، ص: 238ـ240ـ268، الإنصاف، ص: 23ـ24، نهاية الإقدام، ص: 314.

(3) ساقط من: ب.ج.

(4) ساقط من: أ.

(5) ساقط من: أ.

(6) المجرد، ص: 65، شرح العقيدة الطحاوية، ص: 181.

(7) ساقط من: أ.ب.ج.

(8) ساقط من: أ.د.

فلما لم يستقم لهم الجري على هذا المسلك في العقل، صار قوم[1] إلى التعدد في الكلام هربا من لزوم هذا/ المحال، وصار قوم[2] إلى الالتجاء إلى السمع، ولم يتمش [ج132] كما قررناه، فإنه لم يتحقق فيه إجماع من الخائضين في علم الأصول [وهم علماء][3] الأمة[4] فيه.

وأما سلف الأمة، فلو ادعى عليهم/ القول في التعدد تمسكا بظاهر [د192] قوله ـ تعالى ـ[5]: ﴿لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّي﴾[6] وغيره من الظواهر لم يبعد ذلك من قولهم[7].

وعلى الجملة فدعوى الإجماع فيه قلق لا يكاد يصفو لمدعيه أصلا، ومسلك العقل ـ كما ذكرت لك ـ[8].

وأما مذهب عبد الله بن سعيد بن كلاّب[9] ففيه بُعد؛ من حيث إن[10] الاستخبار والوعد والوعيد آيل إلى[11] الخبر، فإن الاستخبار إما أن يكون من الله تقريرا فهو خبر، والاستفهام على جهة[12] الاستعلام لا يليق بعلام الغيوب، وإن أريد به طلب الإخبار

(1) الذين صاروا إلى ذلك هم الكلابية ومتأخروالأشاعرة وقد سبق تقرير ذلك في هذا الفصل.
(2) هذا اختيار الجويني في الإرشاد، ص: 131 والباقلاني في التمهيد، ص: 268 وفي نهاية الإقدام، ص: 314، والإنصاف، ص: 23ـ24.
(3) أ: هما عما.
(4) د: الاته.
(5) ساقط من: س.ج.
(6) الكهف / 104.
(7) نهاية الإقدام، ص: 314.
(8) ساقط من: ب.د.
(9) ساقط من: ب.
(10) ساقط من: أ.
(11) ساقط من: أ.
(12) ب.ج.د: حكم.

فيؤول إلى الأمر، والوعد[1] خبر عن الثواب، والوعيد خبر عن العقاب، واختلاف المخبرات لا يتغير به حقيقة الخبر.

والتزم الأستاذ أبو إسحاق رد جميع أقسام الكلام إلى الخبر[2] لينتظم له القول بالوحدة. فقال: الأمر خبر عن تحتم الفعل والنهي عن تحتم الترك، وهذا فيه نفي حقيقة الاقتضاء والطلب؛ ففيه نفي الأمر والنهي.

وقول القائل: الخبر عن تحتم الفعل: أمر، [والخبر عن تحتم الترك: نهي][3].

فنقول: [وبالله التوفيق][4] هذا[5] لا يصح لوجهين:

أحدهما: أن التحتم ليس [قضية في العقل][6] ليخبر عنها، وحق الخبر أن يتعلق بالشيء على ما هو به، فإن تحتم أخبر عن تحتمه.

والثاني: أن من أقسام الأمر والنهي والندب والكراهة، وليس فيها تحتم. / [193د]

وإن قال: إنه خبر عن الثواب دون العقاب، فليس ذلك من ضرورة التكليف عندنا، فلو قدرنا عدم الثواب يلزم ألا يتعقل معنى الندب والكراهة وهذا باطل.

والعجب أن من طرقه على إثبات الكلام أن قال: إن[7] الباري [ـ سبحانه وتعالى ـ][8] ملك مطاع ولا يتم وصف الملك إلا بالأمر والنهي[9]، فكيف يذكر ما يلزم منه نفي الأمر

(1) ساقط من: ب.
(2) مجموع الفتاوى: 12/ 49، نهاية الإقدام، ص: 269.
(3) ساقط من: أ.ج.
(4) ساقط من: أ.ج.د.
(5) ساقط من: ب.د.
(6) أ: صفة في الفعل.
(7) ساقط من: ب.ج.د.
(8) ساقط من: أ.ج.د.
(9) نهاية الإقدام، ص: 269، الملل والنحل: 1/ 95 وهو موقف عامة الأشاعرة.

والنهي وهو حق الملك الذي استمر به ثبوت الكلام لله ـ عز وجل ـ، وغاية ما ذكره[1] احتمال.

فلو قيل له إن كلام الله ـ تعالى ـ[2] صفتين[3]: أحدهما/ طلب، والآخر خبر/ فيندرج [70ب][133ج] خبر/ فيندرج تحت الطلب الأمر والنهي، ويندرج تحت الخبر بقية الأقسام، لم يجد له مدفعا.

وما ذكره الإمام من طريق السمع[4] قد نبهنا على ضعفه، والتحقيق أن ذلك من مواقف العقول، و[5] الله ـ تعالى ـ المسؤول أن يعرفنا به، ولا يفتننا في ديننا، وبالله التوفيق.

ooooo

(1) أ.ب.ج: ذكر.
(2) ساقط من: أ.ب.د.
(3) أ.ج: حققتين.
(4) الإرشاد، ص: 131.
(5) ساقط من: ب.

فصل :

[عدم مغايرة الصفات للذات[1]]

[199أ] امتنع أئمتنا من إطلاق لفظ الغيرين[2] على الصفات مع بعضها/ بعضا، ومع الذات[3]، والمعتزلة من وراء إلزام الغيرية لأئمتنا قائلين: إن كل موجودين غيران، فإذا أثبتم الصفات[4] موجودات فقد أثبتم غير الباري قديما[5]، والأمة متفقة على ألا قديم إلا واحد[6]، فإذا أثبتم قدماء، فقد خالفتم الإجماع.

[194د] وهذه المسألة ترجع بعد إنهاء المباحث إلى[7] / المشاحة في العبارة؛ فإن لفظ الغيرية قد تطلق على كل معلومين صح العلم بأحدهما مع الذهول عن الثاني[8].

وقد يطلق على ما يصح وجوده مع عدم الآخر، وهو العرف العام[9]؛ فإنه في اللسان يقال زيد غير عمرٍو، ولا يقال زيد غير صفته [لأنه يصح وجوده مع عدم الآخر][10]، ولهذا قال أهل العربية: إن المبتدأ هو الخبر[11]، فإذا قال القائل: زيد قائم، قالوا: القائم زيد، وزيد هو القائم لا غيره، وإذا قال القائل: ليس في البيت إلا زيد، وما

---

(1) هذا العنوان من وضع محقق كتاب الإرشاد أسعد تميم.

(2) الشامل، ص: 3326 35.

(3) المجرد، ص: 40، التمهيد، ص: 246، نهاية الإقدام، ص: 193ـ200.

(4) ساقط من: ب.

(5) نهاية الإقدام، ص: 199.

(6) المجرد، ص: 42، المقالات ص: 517، أصول الدين، ص: 71ـ88ـ90، التبصير، ص: 155 شرح العقيدة الطحاوية، ص: 113.

(7) ب.ج: ترجع إلى.

(8) كشاف اصطلاحات المتون: 2/ 1258.

(9) نهاية الإقدام، ص: 200، المجرد، ص: 267ـ270، التبصير، ص: 165.

(10) ساقط من: أ.ج.د.

(11) ابن يعيش، شرح المفصل: 1/ 86.

في البيت سوى واحد، لا يمتنع هذا الإطلاق، وأن زيدا ذلك الواحد موصوف بصفات من كون ولون وطعم وغير ذلك وإن حكموا بوحدة[1] ما وجد في البيت، فكذلك قول الأئمة: القديم[2] واحد، يتناوله بصفاته.

ومقصود المجمعين قطعا نفي موجود آخر قديم غير الباري ـ تعالى ـ[3] الموصوف بصفات الكمال.

ولو نظر المعتزلة إلى صحة أن يعلم أحدهما مع الذهول عن الثاني، لزمهم ذلك في الأحوال، فإنه يجوز أن يعلم العالم افتقار الجائز إلى مقض ثم ينظر بعد ذلك في كونه عالما قادرا، وما علمه أولا لم يجامعه إلا الشك فيما علمه ثانيا، ومع ذلك لم يصح إطلاق لفظ الغيرية عليه[4]، وكذلك كونه قادرا من/ يجهل كونه عالما مريدا، ومن ذهل/ عن كونه كذلك ولم يكن في[5] ذلك معنى الغيرية. [134ج] [195د]

فلئن قالوا: الأحوال غير موجودات، ومن حق الغيرين أن يكونا موجودين.

فنقول: المعنى الذي أشرنا إليه من صحة وجود أحدهما بدون الثاني لا بد من الوجود، أما مع قولكم: إن صحة العلم بأحد الموجودين عين الثاني، يطرد في الأحوال، وقد قدم صاحب الكتاب على الكلام في هذا الفصل معنى الغيرين[6].

وقد كان قدماء الأصحاب يقولون: إن الغيرين كل موجودين صح وجود

---

(1) أ: بواحدة.

(2) المقالات، ص: 517، المجرد، ص: 42، أصول الدين، ص: 71ـ88، التبصير، ص: 155، شرح العقيدة الطحاوية، ص: 113.

(3) ساقط من: أ.ب.

(4) ساقط من: أ.ب.د.

(5) ساقط من: أ.

(6) الإرشاد، ص: 132.

أحدهما مع عـدم الثاني[1]، ونقل ذلك عن الشيخ أبي الحسن، فورد عليه سـؤال وهـو: أن الدهري المعتقـد قدم العالم وبقـاءه يعـرف تغـاير الجـوهر ضرورة مـع أنـه لا يجـوز عدم[2] شيء منها.

فامتنع المتأخرون[3] ـ لأجل هذا السؤال ـ من حد الغيرين بذلك، قالوا: إن الغـيرين كل موجودين يجوز مفارقة أحدهمـا الثاني بزمـان أو مكان أو وجود أو عدم[4].

وهذا الذي ذكره المتأخرون ليس بحد، بل هو تقسيم ينافي صناعة الحد[5].

ولئن قال المنتصر لهم جواز المفارقة أمر شامل لهـذه الجهـات، وهـو مـورد التقسـيم والتنويع وهو كاف[6].

[196د][100أ] فنقول: المفارقة تكون بالزمـان والمكـان والمحـل/ والوجـود[7] والعـدم، ولكـن/ لا تكـون إلا بالتقاسيم المذكورة، أو[8] يكـون جـواز المفارقـة بغـير ذلـك، الأول ممنـوع والثاني مسلّم.

وعند ذلك يكون من جملة الافتراق أن يعلـم أحدهمـا ويجهـل الثـاني، وإذا جـاز أن يفترقا في ذلك فمن حد بمطلق المفارقة دخل فيه ما ذكرناه، فيحتاج إلى هذه التقاسـيم؛ ليختص جواز المفارقة بها؛ ليتحرز عما يخالف غرضه في هذا الضرب، وعند ذلك يخرج عن حكم الحد.

---

(1) المجرد، ص: 267ـ270، الإرشاد، ص: 132، الشامل، ص: 332.

(2) ب: عد.

(3) الإرشاد، ص: 132، الشامل ص: 332-336، المجرد، ص: 267ـ270.

(4) الإرشاد، ص: 132، المجرد، ص: 267ـ270.

(5) رسائل منطقية في الحدود والرسوم للفلاسفة العرب، ص: 32 ـ35، معيـار العلـم، ص: 265ــ295، الرد على المنطقيين، ص: 26ـ30.

(6) أ: كلف.

(7) ساقط من: أ.

(8) أ: أن.

والذي أراه أن السؤال الذي لأجله رغبوا عن[1] الحد الأول غير واقع؛ فإن الخصم الذي هو الدهري يقول إن: العالم ممكن العدم باعتبار ذاته،/ وإنما هو واجب عنده [135ج] باعتبار غيره[2]، فصحة وجود أحدهما بدون الآخر باعتبار الذات لا سبيل إلى إنكاره، ولا يضر في ذلك امتناع العدم؛ نظرا إلى المقتضى، فلم يكن الدهري في الحقيقة إذا[3] علم الغيرين يمتنع من تجويز عدم أحدهما مع وجود الثاني باعتبار ذاتيهما، فحصل الحد صحيحا.

ولكن مع ذلك فليس هذا حدا حقيقيا، وإنما هو رسم مأخوذ من حكم[4] الإمكان اللازم للماهيات، فإنه يجوز أن يعلم أنهما غيران مع ذهوله عن عدم كل واحد منهما، ولو كان حدا حقيقيا لما انعقل/ بدونه، و[5]هذا على طريقة أصحاب المنطق[6]. [197د]

وأما[7] طريقتنا، فالحد الحقيقي: ذكر أخص/ وصف المحدود[8]، وجواز العدم [71ب] ليس هو أخص وصف الجوهر، فلم يكن إلا رسما لمعنى الغيرين.

وإذا ثبت ذلك، فإطلاق لفظ الغيرين مع إيهامه لمعنى لا يصح على القديم لا يجوز، فلا يقال: إن الصفات غير الذات؛ لما فيه من الإيهام بالمعنى الممتنع عليه، ولا يقال: إنما هي هو؛ لأن ذلك نفي الصفة وهذا راجع إلى الامتناع من إطلاق العبارة، ولا يرجع ذلك إلى أمر معنوي. ولهذا صدر صاحب الكتاب الفصل بتسميتها مغايرة[9]،

---

(1) بياض في: د.

(2) المواقف، ص: 250، الفصل في الملل والأهواء والنحل: 1/ 47-55.

(3) أ.ج: لما.

(4) ب.ج: حد.

(5) ساقط من: أ.ج.د.

(6) الرد على المنطقيين، ص: 10-14.

(7) ساقط من: أ.ج.د.

(8) المستصفى، ص: 15-16-17-12، الرد على المنطقيين، ص: 10-15.

(9) الإرشاد، ص: 132.

فأشعرك أن الكلام في التسمية.

وقد أطلق القاضي [ـ رضي الله عنه ـ][1] على الصفات بأنها مختلفة[2]؛ وذلك نظرا إلى الحقيقة؛ إذ لا يسد أحدهما مسد الآخر، ويثبت لكل واحد منهما من الصفات النفسية ما لا يثبت للآخر، فإن القدرة والعلم والإرادة من الصفات المتعلقة، والحياة ليست من الصفات المتعلقة، والعلم يكشف المعلوم على ما هو به، والقدرة يتأتى بها الإيجاد، ومن حكم العلم مضادة الجهل، والقدرة [مضادة العجز][3]، ولا يضاد الجهل، والعلم يضاده [ولا يضاد][4] العجز، وهذا لا مراء فيه.

[189د] نعم: إن وقع الكلام في جواز الإطلاق، فمأخذه السمع/ وطريقه نفي الإيهام بالمحال عليه، وهو غير متجه، ولا يطلق عليه إلا ما أطلق على نفسه.

ooooo

(1) ساقط من: ج.د.
(2) الإرشاد، ص: 133.
(3) ساقط من: ب.د.
(4) ساقط من: أ.

فصل :/ [ج136]

[الكلام في صفة البقاء][1]

ذهب القدماء من أئمتنا[2] إلى أن البقاء صفة معنوية للباقي[3]، وذهب بعض المتأخرين[4] إلى أنها صفة نفسية[5]، وهو[6] الذي ارتضاه المعتزلة[7]/ . [101أ]

والتحقيق خلاف الفريقين.

وقد نقل عن القاضي أنه خالف مشايخه[8] في القول[9] بأن الباقي باق ببقاء[10]، وقال: الله ـ تعالى ـ[11] يعلم أني لم أخالف مشايخي لأذكر، وإنما التقليد في التوحيد ممتنع.

واعلم ـ أرشدك الله ـ أن القول بأن الباقي باق ببقاء لابد[12] فيه من هدم أصل من قواعد الكلام؛ وذلك أن صفات الباري ـ سبحانه ـ[13] باقية:

---

(1) العنوان مقتبس من كتاب الإرشاد.
(2) الإرشاد، ص: 133ـ134، المجرد، ص: 43، أصول الدين، ص: 90ـ109، المواقف، ص: 296، التبصير، ص: 164.
(3) ساقط من: ج.
(4) هذا موقف الباقلاني في التمهيد، ص: 299، وراجع: أصول الدين، ص: 90 ـ108، المواقف، ص: 296.
(5) ساقط من: ب.
(6) أ.ب.ج: هذا.
(7) المغني: 5/ 236، أصول الدين، ص: 109، الإرشاد، ص: 133ـ134.
(8) المجرد، ص: 43، أصول الدين، ص: 90ـ108ـ109.
(9) ب: العقول.
(10) التمهيد، ص: 299، أصول الدين، ص: 108ـ109.
(11) ساقط من: أ.ب.ج.
(12) ساقط من: أ.
(13) ساقط من: أ.ج.د.

فإما أن يقال: هي باقية لنفسها، ففيه إبطال عكس العلة.

وإما أن يقال: هي باقية ببقاء يقوم بها، ففيه قيام المعنى بالمعنى.

وإما أن يقال: هي باقية ببقاء يقوم بالذات، فيجب الحكم لما لم يقم به. وأيضا فإن البقاء باق، فهو إما أن يكون باق بنفسه، ففيه إبطال عكس العلة، أو ببقاء يقوم بالبقاء فيكون بقاء الباقي باق[1] ويتسلسل ولا يتحصل، فلم يستقم القول بأنه من الصفات المعنوية.

[199د] وأما من قال: إن الباقي باق لنفسه[2]، فلا/ يستقيم له ذلك أيضا؛ من حيث إنه لا يتحقق معنى كون[3] الجوهر باقيا في أول زمن من حدوثه، كيف يتخلف عن الشيء [في أول][4] زمن[5] حدوثه[6] صفة نفسه، فليس المراد بالبقاء استمرار زمنين على الجوهر، وهو الذي سلبناه عن العرض.

وإن أطلقنا على الأزلي ـ سبحانه ـ[7] كونه باقيا، فلا يستقيم أن يراد به نسبة زمانية، فالمراد به أنه لا يطرأ عليه عدم، فهذا لباب لهذا الفصل.

وقد مثله صاحب الكتاب بتسميته الجوهر قديما إذا توالت عليه الأزمان والدهور[8]، ولا يسمى بذلك في أول أزمنة حدوثه.

وقد كان قدماء الأصحاب[9] يستدلون على أن الأعراض لا تبقى بأنها[10] لو بقيت

---

(1) ساقط من: د.
(2) المغني: 5/ 236.
(3) أ.ب: كونه.
(4) ساقط من: أ.
(5) ساقط من: أ.ج.
(6) ساقط من: أ.
(7) ساقط من: أ.ج.د.
(8) المجرد، ص: 238، الإرشاد، ص: 133.
(9) هذا ما ذهب إليه الأشعري في المجرد، ص: 237ـ239 والجويني في الإرشاد، ص: 133 والإيجي في المواقف، ص: 101.
(10) أ: فإنها.

لقام بها بقاء يوجب كونها باقية، وفيه قيام المعنى بالمعنى[1] وهو محال، فلما منع المتأخرون كالقاضي ومن بعده أن الباقي باق ببقاء[2]، لم تستقم/ هذه الطريقة على [137ج] أصولهم في استحالة بقاء الأعراض، فاحتاجوا إلى[3] أن يستدلوا على استحالة بقاء الأعراض بدليل آخر غير هذه الطريقة؛ لأنهم منعوا ما بنيت عليه. فقال صاحب الكتاب ـ لما توجهت عليه الطلبة ـ: «**لو بقي لما صح عدمه**»[4]، وبيّن التلازم بأنه لو عُدم إما أن ينعدم بعدم شرط أو بضده أو بفاعل./ [200د]

وهذه قسمة غير حاصرة، وإنما هو أخد مذاهب الناس في عدم الجواهر فذكرها ههنا أقساما، فإن [الناس في][5] عدم الجواهر على مذاهب ثلاثة:

الأول: مذهب المعتزلة أن العدم إنما يكون بضد[6]، ولهذا قالوا: إن الجواهر إنما تنعدم بفناء يضادها، ولا يجوز عندهم أن تنعدم بعض الجواهر دون بعض؛ لأن الفناء المضاد لها لا يقوم بمحل [دون محل][7]، فلا اختصاص له بجوهر دون جوهر.

المذهب الثاني: لأصحابنا: أن العدم بفقدان الشرط[8]، وهم في ذلك/ فريقان: [102أ]

ـ أحدهما: يقول بأن[9] شرط استمرار وجوده قيام البقاء به[10]؛ فإذا/ عُدم البقاء [72ب]

---

(1) الإرشاد، ص: 133، المواقف، ص: 101.

(2) أصول الدين، ص: 90ـ108ـ109، المواقف، ص: 296.

(3) ساقط من: أ.د.

(4) الإرشاد، ص: 133.

(5) ساقط من: أ.

(6) هذا اختيار بعض المعتزلة، انظر: المقالات، ص: 360ـ368، المواقف، ص: 101ـ103، أصول الدين، ص: 51.

(7) ساقط من: أ.د.

(8) أصول الدين، ص: 66ـ67.

(9) ساقط من: ب.

(10) ساقط من: ب.

لزم عدمه[1].

ـ والفريق[2] الثاني يقول: شرط بقائه استمرار خلق[3] الأعراض فيه، فإذا لم يُخلق فيه عرض لا يصح خلوه عنه، لزم عدمه[4].

المذهب الثالث: نقل عن القاضي أنه يعدم بالفاعل المختار[5]ـ[6]، والأولى أن تحرر هذه الطريقة بقسمة دائرة بين النفي والإثبات. فنقول:

لو عدم [لم يخل][7] إما[8] أن يكون عدمه عدم جواز أو واجب:

ويستحيل أن يكون عدمه واجبا؛ إذ الواجب العدم[9] لا يصح عليه البقاء، وقد فرضوه باقيا.

وإن كان جائزا فلا بد له من مقتض، والمقتضي إما أن يكون نفيا أو إثباتا:

والنفي لا اقتضاء له، و[10]يدخل فيه عدم الشرط؛ لأن عدم الشرط يدل على عدم/ المشروط، ولا يقضي عدمه. ونحن في تقسيم المقتضي لا في تقسيم ما يدل عليه. [201د]

(1) هذا رأي الأشعري، انظر: المجرد، ص: 238ـ241، أصول الدين، ص: 67ـ131.
(2) ساقط من: ب.
(3) أ.ب.ج: خلو.
(4) هذا اختيار الجويني والباقلاني، انظر: الإرشاد، ص: 134، أصول الدين، ص: 67ـ90ـ231.
(5) ساقط من: أ.ب.د.
(6) هذا الاختيار ليس للباقلاني وإنما هو للكرامية وأبي الهذيل العلاف، أما الباقلاني فإنه رأى أنها تعدم بمنع الأعراض عنها، وهذا ما أقره الشارح أيضا، انظر: المقالات ص: 359ـ366، أصول الدين، ص: 50ـ52ـ66ـ67ـ90ـ231.
(7) ساقط من: ب.
(8) ساقط من: ج.
(9) ساقط من: أ.ب.د.
(10) ساقط من: ب.د.

والإثبات إمـا أن يضاده أو لا:

والضد لا يجامع الضد، ولا يصح أن يقوم بالمحل إلا في حال انتفاء ضـده، / فيمتنـع [138ج] إحالة عدمه على وجود ضده، و[1] لأن التضاد من الجانبين معقول، فإن الطـارئ يعـدم الكائن في المحل لأنه ضده، فمعقولية الضـدية ثابـت لـلأول وهـو مـا باعتبـاره قـدر الإعدام، فيجب أن يساويه الكائن في[2] جهة الإعدام، فعنـد ذلـك يمتنـع مـن وجـود الطارئ، و[3] في ذلك امتناع ثبوت سبب العدم.

وإن لم يكن ضدا، فلا يخلو إمـا أن يقتضـي العـدم[4] بإيثـار واختيـار أولا، والمـؤثر المختـار لا بد لــه مـن فعـل، والعـدم نفـي محـض، فـلا [يصـح أن][5] يكـون فعـلا، والمقتضـى لا بإيثار [لا يخلو][6] فإما أن يقـوم بـه، فيقوم المعنى بالمعنى، ويلـزم منـه[7] أن يجـامع وجودُهُ[8] وجودَهُ، وإذا لم يقـتض وجـوده في زمـن المجامعـة فـلا يقتضـى بعدها؛ لأن معقوليـة الاقتضـاء ثابتـة للموجـب باعتبـار ذاتـه، فـلا يصـح أن يخـتص الانقضاء بزمن دون زمن.

وإنمـا قلنا إنه يلزم منه أن يجامع وجوده؛ لأنه لا يصح أن يقوم به حالة عدمـه، فـلا يقوم به إلا حالة وجوده وفيه المجامعة المذكورة، فهذا تحريـر هـذه الطريقـة عـلى وجـه المذكور.

---

(1) ساقط من: ج.
(2) د: في الاعدام.
(3) ساقط من: ج.
(4) ساقط من: ج.
(5) ساقط من: ج.
(6) ساقط من: أ.د.
(7) ساقط من: ب.
(8) أ: وجود.

[202د] واعلم أن القاضي [ـ رضي الله عنه ـ][1] يصحح أن الفاعل/ يعدم، فقيل له[2]: قد أبطلت الطريقتين في استحالة بقاء الأعراض، فما دليلك على استحالة بقائها؟

فقال: لست أثبت هذه المسألة ولا أنفيها، فليس إلا الوقف فيها، وهذا تمام الكلام في هذه المسألة.

ومن لم يسلك طريق القاضي في صحة انتساب العدم إلى الفاعل تمت الطريقة له، وجزم باستحالة بقاء الأعراض، وكانت الأعراض واجبة العدم في الزمن الذي يلي حالة حدوثها، والجواهر إنما تُعدم عند عدم الأعراض، فحاصل[3] القول عنده أن العدم إنما يطرأ على الجائزات بوصف الوجود المستمر[4]، أما العرض فلأنه غير قابل [103أ] لأن يستمر الوجود عليه زمنين، والجوهر لا/ يصح وجوده دون عرض، وما امتنع وجوده وجب عدمه.

[139ج] وزعمت المعتزلة أن جهة العدم إنما هي[5] الضد إلا فيما/ استحال بقاؤه من الأعراض كالأصوات والإرادات، فلا يستقيم[6] لهم أن عدمه بالضد[7].

وقالوا: إن للجواهر ضدا ينافي وجودها، وهو معنى[8] قائم بنفسه[9]، ولا اختصاص له[10] بجوهر دون جوهر.

---

(1) ساقط من: د.

(2) ساقط من: أ.

(3) د: فحامل.

(4) ساقط من: أ.

(5) أ.ب.ج: هو.

(6) ب: ينقسم.

(7) أصول الدين، ص: 50ـ66ـ67.

(8) ساقط من: أ.ب.

(9) أصول الدين: ص: 67.

(10) ساقط من: ج.

وقالوا: ـ على مذاق[1] ذلك ـ: لا يجوز أن تنعدم بعض الجواهر دون بعض، بل لا بد من عدم الكل عند وجود ضد الكل. ففيما ذكروه مخالفة أحكام المعاني التي يستحيل قيامها بنفسها، وإثبات حكم لما لم يقم به المعنى/ الموجب له، ولا لما يتصل بمحله، وإثبات التضاد لا على المحل. [203د]

ولو قيل لهم ما به اختصاص التضاد بالجواهر؟ لم يجدو لبيانه سبيلا. فإن قالوا: لأن الجوهر لا في محل، والفناء لا في محل فكأن له نسبة إلى الجواهر بهذه الجهة[2]، فيلزمهم أن يضاد وجود[3] الباري ـ سبحانه ـ[4]؛ لأنه أيضا لا في محل، ثم قد بينا أن العدم بالتضاد لا يصح، لأنه مشترك بين الضدين، فإن كان الطارئ يعدم ما قبله لأنه ضده فهذه الجهة[5] حاصلة في الكائن فيمنع من وجوده، وهذا واضح للمتأمل [وبالله التوفيق][6].

(1) ب، وزات.
(2) ب: الحملة.
(3) ساقط من: أ.
(4) ساقط من: أ.ج.د.
(5) ب.ج: الجملة.
(6) ساقط من: أ.د.

باب:[1]

[القول في معاني[2] أسماء الله ـ عز وجل ـ[3]]

قدم على الكلام في أسماء الله ـ عز وجل ـ الكلام في الاسم والتسمية والمسمى والوصف/ والصفة. [73ب]

وهذا الفصل الكلام فيه يتعلق باللفظ، والنظر[4] فيما يتعلق بالوضع اللغوي، ولا شك أن معنى لفظ، ومدلول[5] لفظ[6]، ووضع لفظ.

فالتسمية تطلق على ما ذكر اللفظ، و[7]على وضع اللفظ دالا على المعنى[8]، والاسم يطلق على اللفظ وعلى مدلول اللفظ[9].

وكذلك الوصف يطلق[10] على قول الواصف، وعلى المعنى القائم بالمحل[11]، والصفة تطلق[12] بإزاء المعنيين أيضا[13]. ولا شك في جميع ذلك.

---

(1) ساقط من: ج.

(2) ساقط من: ج.

(3) الإرشاد، ص: 135ـ136.

(4) ب.ج: النطق.

(5) ساقط من: ب.

(6) ساقط من: ب.د.

(7) ساقط من: ب.د.

(8) المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، ص: 21ـ193، الإرشاد، ص: 135، كشاف اصطلاحات الفنون: 1/ 181.

(9) شرح العقيدة الطحاوية، ص: 131، تهذيب اللغة: 13/ 117، الإرشاد، ص: 135.

(10) ب: يتعلق.

(11) التمهيد، ص: 244ـ245ـ246ـ247.

(12) ب، يتعلق.

(13) التمهيد، ص: 244ـ252.

وإنمـا الخلاف في أي المحامل هو حقيقة، وفي أيها هو مجاز.

فصار أصحابنا إلى أن [لفظ الاسـم حقيقـة في مـدلول][1] اللفـظ وهـو الـمسمى، ومـجـاز في التسـمية، وهـو/ اللفـظ[2]. وكـذلك الصـفة حقيقـة في المعنـى القـائم بالموصوف، وقد تطلق على اللفظ مجازا وهو الوصف. [204د]

وصارت المعتزلة إلى خلاف ذلك وقالوا: الاسـم [في اللسـان حقيقـة][3] في اللفـظ، وقد/ يطلق على المسمى مجازا[4]، والوصف والصفة يرجعـان عنـدهم حقيقـة إلى قـول الواصف. [140ج]

وذهب الأستاذ أبو منصور[5] إلى أن اللفظ مشترك، فيطلق الاسم على اللفظ حقيقـة وعلى مدلوله حقيقة[6]، ويطلق لفظ[7] الصفة على اللفـظ حقيقـة وعـلى المعنـى القـائم بالموصوف حقيقة، واستعمل طريق الفريقين.

فأما من قال إن الاسم حقيقة في اللفظ فاستدل على ذلك بوجوه منها:

أن الاسـم مـن حيـث اللسـان مشتـق/ مـن السمـو[8]، [أو مـن السمـة][9]ـ[10] [104أ]

---

(1) ساقط من: ب.

(2) التمهيد، ص: 258، كشاف اصطلاحات الفنون: 1/ 182.

(3) أ: حقيقة اللسان.

(4) التمهيد، ص: 258، كشاف اصطلاحات الفنون: 1/ 182.

(5) هو محمد بن محمد بن محمود أبو منصور الماتريدي من أئمة علماء الكلام نسبته إلى ما تريد (محله بسمرقند)، توفي سنة 333هـ. من كتبه: «التوحيد»، «أوهام المعتزلة»،«الرد على القرامطة»، «مأخذ الشرائع»، «الجدل»، «تأويلات القرآن»، «تأويلات أهل السنة»، «شرح الفقه الأكبر». انظر: اللكنوي، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، ص: 95، طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة: 2/ 86ـ133ـ156ـ530، ابن قطلوبغا، تاج التراجم في طبقات الحنفية، ص: 59.

(6) التوحيد، ص: 47ـ50ـ51ـ52.

(7) ساقط من: أ.

(8) التمهيد، ص: 255.

(9) ساقط من: أ.

(10) «اسم الشيء وسَمُه وسماهُك علامتُه»، لسان العرب: 14/ 401 (مادة سما)، التمهيد، ص: 255.

وهي العلامة على اختلاف بين أهل العربية، فإن كان مأخوذا من السمة وهي العلامة فأمارة الشيء وعلامته لا بد أن تكون مغايرة له، [وذلك لا يتحقق إلا في اللفظ.][1] وإن كان من السمو [وهو العلو][2] فمعناه أنه سمي بمسماه، فأوضحه وكشف معناه، وهذا لا يتحقق إلا في اللفظ فيلزم أن يكون حقيقة في اللفظ.

الوجه الثاني: أن من سأل عن اسم شخص معين فقال ما اسم هذا؟ فجوابه: ذكر اللفظ الموضوع لتعريفه والدلالة عليه، ولو كان خلاف ذلك لعد من أجاب بذكر اللفظ متجوزا، ولا يعده أحد من أهل اللسان حائدا عن الحقيقة/ . [205د]

الوجه[3] الثالث: أن الأمة قاطبة أجمعت أن لله ـ تعالى ـ[4] تسعة وتسعين اسما والباري ـ تعالى ـ واحد[5]، والقول بأن الاسم غير[6] المسمى يلزم منه تعدد[7] الإله وهو محال.

وأما من قال بأن الاسم هو المسمى[8] فاحتج بقوله ـ تعالى ـ: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾[9] وقوله ـ تعالى ـ[10]: ﴿تَبَٰرَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ﴾[11] ونظير ذلك من[12]

---

(1) ساقط من: ج.د.
(2) ساقط من: أ.ب.ج.
(3) ساقط من: أ.ب.ج.
(4) ساقط من: ج.د.
(5) أصول الدين، ص: 119ـ221، الفرق بين الفرق، ص: 261.
(6) أ.ب.ج: هو.
(7) أ: تعد، ب.د: تعدم.
(8) هو اختيار إمام الحرمين الجويني والباقلاني، انظر: الإرشاد، ص: 135ـ136، التمهيد، ص: 258ـ260.
(9) الأعلى / 1
(10) ساقط من: د.
(11) الرحمن / 77.
(12) ساقط من: د.

الآيات الدالة على تنزيه الاسم وتعظيمه[1] وإضافته العبودية إليه، ومعلوم أن المسبح المقدس المعظم إنما هو مدلول اللفظ، لا نفس اللفظ.

وقد يستدلون بقوله ـ تعالى ـ[2]: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم﴾[3]، ومن المعلوم أن القوم إنما عبدوا الأصنام لا الألفاظ[4].

وقد قال بعض أئمة العربية وهو معمر بن المثنى[5]: الدليل على أن الاسم هو المسمى[6] قول لبيد بن[7] ربيعة[8]:

[الطويل]

إلى الحول ثم اسم السلام عليكما ومن يبك[9] حولا كاملا فقد

ولا يريد/ الشاعر[12] أن اللفظ عليهم، وإنما مدلوله عليهم. [141ج]

---

(1) ساقط من: ب.

(2) ساقط من: د.

(3) يوسف / 40 وجاء تفسير ذلك في المغني: 5/ 186ـ187.

(4) التمهيد، ص: 260، الإرشاد، ص: 136.

(5) «هو محمد بن المثنى التيمي بالولاء البصري أبو عبيدة النحوي من أئمة العلم بالأدب واللغة مولد 110هـ، ووفاته في البصرة 209هـ ... قال الجاحظ: لم يكن في الأرض أعلم بجميع العلوم منه، وكان إباضيا شعوبيا من حفاظ الحديث، له نحو200 مؤلفا منها «نقائض جرير والفرزدق»«مجاز القرآن»«ماثر العرب»...»، انظر: وفيات الأعيان: 5/ 235، ميزان الاعتدال: 4/ 155 الفهرست، ص: 79ـ80.

(6) التمهيد، ص: 258.

(7) ساقط من: أ.ب.ج.

(8) لبيد بن ربيعة بن مالك أبو عطيل العامري أحد الشعراء الفرسان في الجاهلية من أهل عالية نجد، أدرك الإسلام ووفد على النبي ـ ﷺ ـ يعد من المؤلفة قلوبهم، وهو من أصحاب المعلقات. كان كريما، جمع شعره في ديوان صغير، وتوفي سنة: 41هـ. الأعلام: 15/ 240، معجم المؤلفين: 8/ 152.

(9) ب: فينك.

(10) ب: افقذر.

(11) ديوان لبيد بن ربيعة شرح الطوسي، ص: 74، شرح ديوان لبيد بن ربيعة العامري، ص: 214.

(12) ساقط من: أ.

قالوا[1]: وقد أجمع المسلمون قاطبة قبل ظهور هذا[2] الخلاف على أن لله - تعالى - في الأزل الصفات والأسماء الحسنى[3]، وعلى ما قال الخصم[4] ليس لله في أزله اسم، وذلك مناقض لما درج عليه السلف.

وأجابوا: عن كلمات الأولين بأن الاسم قد يطلق ويراد به[5] التسمية مجازا[6]، وعليه يحمل قوله: (إن لله تسعة وتسعين اسما)[7].

[206د] وقد يقولون: إن المدلولات/ متعددة، فإن التسمية قد تطلق على الذات، وقد تطلق على الصفات، وقد تطلق على الأفعال، وقد تطلق على سلب؛ - وهي أسماء التنزيه - وقد[8]، تطلق على إضافة؛ وذلك متكثر وهو مدلول اللفظ، فلم يلزم من وحدة الذات التي تكثرت اعتباراتها مدلولات لهذه الألفاظ إذا لا حظنا بها[9] أمرا زائدا على الذات.

قال الأستاذ أبو منصور[10]: لما قلتم إن الاسم يطلق ويراد به التسمية مجازا[11] وعددتموه انفصالا، فالاسم يطلق ويراد به المسمى مجازا[12] فيكون انفصالا عما تمسكتم به من الآي المذكورة، مع أن قوله: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ

---

(1) الإرشاد، ص: 135.

(2) ساقط من: ب.

(3) المجرد، ص: 58، التمهيد، ص: 248، الإرشاد، ص: 135.

(4) الإرشاد، ص: 135، التمهيد، ص: 248، أصول الدين، ص: 115، المغني: 5/ 210.

(5) ساقط من: ب.

(6) ساقط من: أ.ج.د.

(7) أخرجه: البخاري في التوحيد: باب: إن لله مائة اسم إلا واحدا: 4/ 482، ومسلم في: الذكر والدعاء: باب في أسماء الله - تعالى -: 4/ 2063، من حديث أبي هريرة.

(8) ساقط من: ج.

(9) ساقط من: ب.

(10) الماتريدي.

(11) ساقط من: أ.ج.د.

(12) ساقط من: أ.ج.د.

أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم[1]﴾[2] يمكن تأويله: وهو أن الأصنام/ لم يثبت لها وصف [105أ] الألوهية، وإنما أنتم وضعتم هذا اللفظ عليها،/ فكأنكم ما عبدتم إلا أسماء [74ب] وضعتموها لا ما يثبت لها[3] حكم الإلهية في نفسه.

والحق الذي لا مراء فيه أن اللفظ مشترك بينهما، فلا معنى لمنازعة أحدهما الآخر، وإن نظر إلى غلبة استعمال أهل العرف أو إلى[4] الشرع فلا يشك في إطلاقه في الجهتين فلا معنى للتنازع بين الخصمين.

وكذلك [قال أصحابنا][5] : إن من ادعى أنه ليس لله صفة الألوهية في أزله فقد خرق إجماع الأمة[6].

قال الأستاذ أبو منصور: و[7]لا شك أن الصفة ههنا أطلقت على ما قام بالموصوف، ولا يمنع ذلك أن تطلق الصفة على قول الواصف، / فالحق أن لفظ الصفة مشترك، فقد [207د] يطلق على اللفظ صفة ـ كما يشير إليه أهل العربية[8] ـ وقد يطلق على المعنى القائم بالموصوف ـ كما ذكر/ أصحابنا ـ[9]. غير أن لفظ الصفة فيما قام بالموصوف أكثر [142ج] استعمالا، ولهذا يقال لمن[10] كذب في وصف رجل: لم يذكر صفته. ولهذا يقال[11] إن

---

(1) ساقط من: أ.ج.

(2) يوسف / 40.

(3) ساقط من: د.

(4) ساقط من: ج.د.

(5) ب: [قال صاحب الكتاب: بل].

(6) المجرد، ص: 58، الإرشاد، ص: 135، التمهيد، ص: 248.

(7) ساقط من: أ.

(8) التوحيد، ص: 36ـ37 من التقديم ثم ص: 47ـ50ـ51ـ51ـ52 من الكتاب.

(9) المجرد، ص: 39ـ40.

(10) ب.ج: فيمن.

(11) ساقط من: أ.ب.ج.

السائل إذا سأل عن صفات الشيء لم يكن[1] قصده إلى[2] الألفاظ الدالة [عليه ولا][3] على معانيه، وإنما مقصوده أنه موصوف بالعلم و[4] بالجهل أو[5] السواد أوالبياض فتأملوا ذلك[6] ترشدوا [ـ إن شاء الله تعالى ـ][7].

OOOOO

(1) ب.د: يمكن.
(2) ساقط من: أ.ج.
(3) ساقط من: أ.ج.د.
(4) ب: و.
(5) ب: و.
(6) ساقط من: د.
(7) ساقط من: أ.ب.

فصل:

[فيما يجوز إطلاقه على الله ـ تعالى ـ][1]

قال: «وما ورد الشرع بإطلاقه أطلقناه، وما ورد بمنعه منعناه وما لم يرد فيه إذن [في إطلاقه،][2] ولا منع [توقفنا فيه»][3].

وذهب بعض أصحابنا إلى أن ما لم يرد فيه إذن في إطلاقه ولا منع][4] فهو ممنوع[5].

وهذا مدخول؛ فإن المنع حكم شرعي، والأحكام الشرعية مداركها السمع دون العقل، وإثبات المنع[6] من غير سمع [تلقي الأحكام][7] من غير مداركها عندنا، وذلك تناقض في القول يستحيل عليه.

وفصل آخرون[8] في هذا القسم بين أن يكون ما لم يرد فيه إذن وهو[9] غير موهم لمعنى يستحيل عليه وبين أن يوهم معنى[10] يستحيل على الله [ـ عز وجل ـ][11] فيجوز في الأول، ويمنع[12] في الثاني[13].

(1) الإرشاد، ص: 136ـ137.
(2) ساقط من: أ.
(3) الإرشاد، ص: 136، أصول الدين، ص: 116، المجرد، ص: 41، المواقف، ص: 333، الفرق بين الفرق، ص: 260.
(4) ساقط من: أ.
(5) الإرشاد، ص: 136ـ137.
(6) أ: الاحكام.
(7) أ.ب.ج: تلقى الأحكام.
(8) ج: اخر، د: المتأخرين.
(9) ساقط من: ب.د.
(10) أ.ب.ج: بمعنى.
(11) ساقط من: ب.ج.
(12) أ.ج.د: منع.
(13) لا خلاف بين العلماء في أن ما أطلقه النص الشرعي الصحيح على الله ـ تعالى ـ يجوز إطلاقه عليه
==

وهذا أيضا من الطراز الأول؛ فإن التحليل والتحريم إنما يؤخذ من السمع[1]، غير أن الإجماع/ على امتناع إطلاق ما يوهم، فوجدنا فيه مأخذا سمعيا، وما لم يوهم لم[2] يوجد فيه مأخذ سمعي، فلزم الوقف عن الحكم فيهن، وليس الوقف جزما بالانكفاف بل شك في انتفاء الحكم فيه. [208د]

وقد أطلق أئمتنا[3]، على[4] أن القياس لا يجري في أسماء الله ـ تعالى ـ الحسنى[5] فانحصرت مداركها في الكتاب والسنة وإجماع الأمة.

وهل يشترط أن يكون الخبر الوارد في السنة في أسماء الله ـ تعالى ـ متوترا؟

و[6]الصحيح أنه غير مشترط؛ فإن الجواز حكم[7] يمكن أخذه من أخبار

= ـ سبحانه ـ، و إن أوهم لفظه بحسب معناه و مفهومه اللغوي المعلوم لنا فقط لا يليق به ـ تعالى ـ، فيطلق عليه ـ تعالى ـ مع اعتقاد التنزيه عن النقص الذي أوهمه اللفظ كما أن ما منع النص إطلاقه عليه ـ تعالى ـ، لا خلاف بين العلماء في عدم جواز إطلاقه عليه ـ تعالى ـ، و لكن خلاف العلماء إنما هو فيما لم يرد فيه منع ولا إذن من الشارع، و لم يوهم نقصا و المتكلمون في ذلك ثلاثة مذاهب:

ـ مذهب الأشعري و جمهور الأشاعرة، و هو أنه لا يجوز أن يطلق على الله ـ تعالى ـ سواء كان بطريق الوصفية أو الاسمية.

ـ مذهب المعتزلة و الكرامية فإنهم جوزوا إطلاق كل لفظ.

ـ مذهب القاضي الباقلاني و هو أنه يجوز إطلاق كل لفظ معنى ثابت في حق الله ـ تعالى ـ، سواء ورد به إذن من الشارع أم لا دل على معنى ثابت لله ـ تعالى ـ إذا لم يكن موهما بما لا يليق سواء كان ذلك على طريق الوصفية و الاسمية. انظر: الباقلاني و آراؤه الكلامية، ص: 518ـ519، المقصد الاسنى ص: 196.

(1) أ: اسمعي.

(2) أ.ج: بم.

(3) المجرد: ص: 44، الفرق بين الفرق، ص: 260، أصول الدين، ص: 116، المواقف، ص: 333 وهو اختيار الجويني أيضا: انظر: الإرشاد، ص: 137.

(4) ساقط من: ب.ج.

(5) ساقط من: أ.ب.ج.

(6) ساقط من: ب.د.

(7) يطلق الجائز على معان الأول المباح، والثاني ما لا يمتنع شرعا مباحا كان أو واجبا أومندوبا أومكروها، ==

الآحاد[1] [ـ والله أعلم ـ][2] ».

= والثالث ما لا يمنع عقلا واجبا كان أوراجحا أومساوي الطرفين **أومرجوحا**...إلخ. كشاف اصطلاحات الفنون: 1/ 600ـ601.

(1) الإحكام في أصول الأحكام: 2/ 47ـ143، إحكام الفصول في أحكام **الأصول، ص: 329**ـ359.

(2) ساقط من: د.

فصل:

[معاني أسماء الله - تعالى -[1]]

نقل عن الشيخ أبي الحسن [- رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ -][2] أنه قال: «أسماء الله - تعالى -[3] منها ما يقال: هي هو فقط[4]، وهو[5] ما دلت/ التسمية فيه [على ذاته[6]. [106أ]

ومنها ما يقال: إنه غيره، وهو ما دلت التسمية فيه على أفعاله كالخالق والرازق[7].

ومنها ما يقال: إنه لا هي هو ولا هي غيره، وهو كل ما دلت/ التسمية[8] فيه[9] على صفة من صفاته[10]. [143ج]

وذهب بعض الأصحاب[11] إلى أن كل اسم له فهو هو سواء دلت التسمية فيه على ذاته، أوأشعرت بصفته أوبفعله، وقال - على مذاق[12] ذلك -: الخالق[13] هو الذات الفاعلة لا الخلق، والرازق اللفظ فيه يدل على الذات الرازقة لا الرزق.

---

(1) العنوان مقتبس من كتاب الإرشاد.

(2) ساقط من: ج.

(3) ساقط من: ج.د.

(4) ساقط من: ب.ج.د.

(5) ج: منها.

(6) المجرد، ص: 39-40، المقصد الاسنى، ص: 16-25. وهذا ما ذهب إليه الباقلاني أيضا في التمهيد، ص: 261-262، الإرشاد، ص: 137.

(7) المجرد، ص: 38-40، الإرشاد، ص: 137.

(8) ساقط من: ب.

(9) ساقط من: أ.د.

(10) المجرد، ص: 39.

(11) الإنصاف، ص: 25-39-60.

(12) ج: مساق، ب: ساق.

(13) ب: الحق.

وقال الإمام: «**المرتضى عندنا رأي شيخنا أبي الحسن؛ فإن اللفظ إذا دل على أمر غير سالب**[1] **فقد دل على ثبوت، وإذا لم يكن الثبوت راجعا إلى الذات ولا إلى الصفات فقد دل على مغاير للذات فصح أن/ يقال إن التسمية دلت على غيره**»[2]. [209د]

والتحقيق أن لفظ العالم والخالق والرازق كل ذلك يدل على الذات، فتارة يدل عليها باعتبار ذاتها، وتارة يدل عليها باعتبار قيام صفة بها، وليس تسمية [العالم للعلم بل هي تسمية للذات التي قام بها العلم، وليس تسمية][3] الخالق[4] و[5] الرازق للخلق[6] وللرزق، وإنما التسمية فيه لفظ يدل على الذات التي صدر منها الرزق، فالتسمية إذن للذات باعتبار نسبة أمر إليها، ولا تطلق التسمية عند انتفاء هذه النسبة[7] إلى الذات.

فإن أراد الشيخ[8] بالمغايرة أنه توقفت تسمية الذات على أمر مغاير فصحيح، وإن قال: اللفظ المعول عليه تسمية مدلوله ما يغاير الذات، فليس كذلك.

وكذلك[9] يقال في اللفظ الدال على صفة من صفاته، إن كان يزعم أن التسمية تتوقف على ما ليس هو ولا هو[10] غيره فصحيح، وإن زعم أن مدلولها ما[11] ليس هو ولا هو غيره ـ وهو الصفة ـ فليس بصحيح، بل تسمية العالم والقادر مدلولهما هو الذات القادرة والعالمة، فيتوقف إشعار التسمية على ثبوت الصفات التي ليست/ غيره، [75ب]

---

(1) أ.ج.د: سلب.
(2) الإرشاد، ص: 137.
(3) ساقط من: أ.
(4) ساقط من: د.
(5) ساقط من: أ.ب.د.
(6) ساقط من: أ.ب.د.
(7) أ: التسمية.
(8) أبو الحسن الأشعري.
(9) ساقط من: أ.ب.د.
(10) ساقط من: ب.
(11) ساقط من: ج.

وكون اللفظ يطلق على الذات تارة عند وجود صفة أو نسبة[1]، وتارة لا يطلق ليس ببعيد في اللسان، والله الموفق [وبه نستعين وعليه نتوكل][2].

واعلم أن الكلام في أسماء الله [ـ تبارك و[3]] تعالى ـ بحث في معنى لفظ، فلا بد فيه من معرفة اللغة ومراد العرب من/ اللفظ عند إطلاقه، ولا يكفي ذلك/ في معرفة أسمائه؛ إذ اللفظ قد يكون محمولا على حقيقته، وقد يكون محمولا على مجازه، وقد يعرف انصرافه من الحقيقة إلى المجاز بإحالة العقل حمله على جهة[4] حقيقته، فاحتاج المتكلّم في هذه الألفاظ إلى أن يكون عارفا بمسالك العقول ليعرف المحال فيصرف اللفظ عنه، وكثيرا ما يكون ذلك في الألفاظ الدالة على ذاته وصفاته، فانظر ذلك وتأمله ترشد. [144ج][21د]

ومن حق الباحث عن هذه الألفاظ أن يعرف الألفاظ وأنها لا تترادف[5]، بل لكل لفظ[6] خصوصية، [وقد تكون الخصوصية[7]] بفضل في[8] أحد المسمّين[9]، [وقد[10] تكون] بنوع/ مبالغة في بنية الكلمة في مدلول اللفظ لا توجد في[11] غيرها، وقد تكون بزيادة مبالغة مع اشتراك اللفظين في الدلالة على المبالغة في[12] المعنى، فافهم [107أ]

---

(1) ب.د: أزلية.
(2) ساقط من: ج.
(3) ساقط من: أ.ج.
(4) ساقط من: ب.
(5) المزهر في علوم اللغة وأنواعها: 1/ 405، المقصد الأسنى، ص: 36ـ37.
(6) ساقط من: ب.ج.
(7) ساقط من: ج.
(8) ساقط من: ب.د.
(9) ب: القسمين.
(10) ساقط من: ب.
(11) ساقط من ب.
(12) د: على.

ذلك قبل الخوض في [الكلام على[1]] الأسماء.

واعلم أنه بحر خضم[2] لا يدرك ساحله، ولكل أحد منهم مشرب[3] على مقدار فهمه، وقد ورد: (إن لله تسعة وتسعين اسما من أحصاها دخل الجنة)[4]، أعاننا الله وإياك على ما يقرب إليه.

أما الله:

فقد اختلف الناس في معناه، وأنه هل هو[5] من الأسماء المشتقة أو هو اسم علم[6].

فذهب المحققون إلى أنه اسم علم[7].

وقال آخرون: هو اسم مشتق[8]، فاختلفوا في اشتقاقه:

فقال قوم[9]: أصله إله [ومعنى[10] / الإله]: الذي يُؤله إليه[11] أي يعبد، [211د]

---

(1) ساقط من: د

(2) ج: حظم.

(3) د: مشر.

(4) سبق تخريجه (انظر فهرسة الأحاديث).

(5) ساقط من: أ ـ ج ـ د.

(6) ساقط من: ج

(7) قال الرازي: المختار عندنا أن هذا اسم علم... وأنه ليس بمشتق... وهو قول الخليل وقول أكثر الأصوليين والفقهاء. التفسير الكبير: 1/ 162، كشاف اصطلاحات الفنون: 1/ 258، الإرشاد، ص: 138، المواقف، ص: 333، المغني: 5/ 212، البيهقي، الأسماء والصفات، ص: 17ـ18ـ19، إبراهيم السري الزجاج، تفسير أسماء الله الحسنى، ص: 25.

(8) هو قول سيبويه، انظر: الأسماء والصفات، ص: 18، لسان العرب: 13/ 467 (مادة اله)، المواقف، ص: 333، كشاف اصطلاحات الفنون: 1/ 258، التفسير الكبير: 1/ 163ـ164، تفسير أسماء الله الحسنى، ص: 25.

(9) هذا هو اختيار المعتزلة، انظر: المغني: 5/ 210ـ211، المواقف، ص: 333، لسان العرب: 13/ 468، كشاف اصطلاحات الفنون: 1/ 258، التفسير الكبير: 1/ 164، الأسماء والصفات، ص: 18، تفسير أسماء الله الحسنى، ص: 25.

(10) ساقط من: ب.

(11) ب ـ ج ـ د: له.

وقيل: الإله مـأخوذ من الوَلَهِ وهو الحيرة[1]، وهو ـ تعالى ـ حارت العقول فيه[2]، وقالوا: [إنه لاَهٌ][3] أدخلـت [عليـه لاَمٌ فصـار الإلـه ثـم أدغمـت إحـدى اللاّمـين في الأخرى[4]،

ومن الناس[5] من قال: هذه اللاّم التي أدخلت[6]] عليه هي[7] لاَمُ التعريف، وقال آخرون: لاَمُ التضخيم والتعظيم هذا مذهب[8] الكوفيين[9].

وقال قوم مـن البصـريين:[10] أصـله لاَهَ مـأخوذ مـن قـولهم لاَهَـتِ الشـمس إذا ارتفعت وأنشدوا:

[الطويل]

«ولاهُـكَ قـد يغشـى العشـيرة نـوره ونـــورك نـــور في الجديـــدين»[11]

أي سُؤددك وعُلاك وعِظَم شأنك، فأدخلت عليه اللاّم على النعت المذكور.

والصحيح أنه اسم علم[12]، ولا مـانع من أن يكون مشتقا في أصلـه، ثم يوضع على جهة العلمية. والدليل على أنه/ علم امتناع النعت به، ونعته بجميع الأسماء، وذلك من أحكام العلمية. [145ج]

---

(1) لسان العرب: 13/ 469، المواقف، ص: 333ـ334، كشاف اصطلاحات الفنـون: 1/ 258، التفسـير الكبير: 1/ 165، الأسمـاء والصفات، ص: 18.

(2) لسان العرب: 13/ 469، المواقف، ص: 333ـ334، الأسمـاء والصفات، ص: 18.

(3) أ ـ ج: انه، وهو ساقط من: ب.

(4) جاء هذا عند القاضي عبد الجبار، انظر: المغني: 5/ 212، الأسمـاء والصفات، ص: 18.

(5) لسان العرب: 13/ 467 (مـادة اله)، كشاف اصطلاحات الفنون: 1/ 258، الأسماء والصفات ص: 18.

(6) ساقط من: ج.

(7) ساقط من: ج.

(8) ساقط من: أ ـ ج ـ د.

(9) التفسير الكبير: 1/ 169، الأسمـاء والصفات، ص: 18 ـ19.

(10) التفسير الكبير: 1/ 169.

(11) ب ـ ج: الجديد.

(12) هذا أيضا هو اختيار صاحب الكتاب الإرشاد، ص: 138.

الرحمان الرحيم[1]:

اسمان مشتقان من الرحمة، وهما من أبنية المبالغة كالنديم والندمان، غير أن وزن فعلان يظهر أنه أبلغ من لفظ فعيل؛ فهذا اختص [بزيادة[2] المبالغة[3]]، والرحمان من الأسماء المختصة التي لا تطلق إلا على الله[4]، وإن أطلق على مسيلمة[5] فقد أطلق مقيّدا باليمامة، فقيل رحمان اليمامة، وعد ذلك من هَوَسَاتِهِ؛/ حيث انتقل من دعوى النبوة كذبا إلى دعوى الرحمانية جرأة وعتوا. [212د]

وأما الرحمة: فلا تطلق في حق الله ـ تعالى ـ[6] بمعنى الرأفة والتحنن، وإنما تطلق عليه بمعنى إرادة الخير والإنعام على عبيده، فتكون من الأسماء الدالة على الصفات[7]، أو

---

(1) الإرشاد، ص: 138.

(2) أ: بزاده مبالغة.

(3) الرحمان... فعلان بناء من أبنية المبالغة ورحيم فعيل بمعنى فاعل كما قالوا: سميع، بمعنى سامع وقدير بمعنى قادر...وفعلان من أبنية ما يبالغ في وصفه... والرحمان الرحيم اسمان مشتقان من الرحمة ونظيرهما في اللغة نديم وندمان... إلا أن الرحمان اسم مختص لله ـ تعالى ـ لا يجوز أن يسمى غيره ولا يوصف به. ألا ترى أنه قال: ﴿قُلِ ٱدْعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُواْ ٱلرَّحْمَٰنَ﴾ الإسراء: 109 فعادل به الإسم الذي لا يشركه فيه غيره... ورحمان أبلغ من رحيم، والرحيم يوصف غير الله ـ تعالى ـ فيقال رجل رحيم ولا يقال رحمن، وكان مسيلمة الكذاب يقال له «رحمان اليمامة» لسان العرب: 12/ 231 مادة رحم، الأسماء والصفات، ص: 50.

(4) المقصد الأسنى ص: 66، تفسير أسماء الله الحسنى، ص: 28.

(5) هو مسيلمة بن ثمامة بن كبير بن حبيب الحنفي الوائلي أبو ثمامة، متنبئ من المعمرين ولد ونشأ باليمامة، وتلقب في الجاهلية بالرحمان، وعرف برحمان اليمامة، ولما ظهر الإسلام أكثر من وضع الأسجاع التي تضاهي القرآن، الأعلام: 7/ 226، شذرات الذهب: 1/ 151.

(6) ساقط من: أ. ب

(7) ذكر بعض المحققين أن الرحمة من صفات الذات، وهي إرادة إيصال الخير ودفع الشر، فالباري ـ سبحانه ـ رحمان رحيم لأن إرادته أزلية، ومعنى ذلك أنه ـ تعالى ـ أراد في الأزل أن ينعم على عبيده في ما لا يزال. لسان العرب: 12/ 231 (مادة رحم)، كشاف اصطلاحات الفنون: 2/ 588، تفسير أسماء الله الحسنى، ص: 28.

ترجع إلى نفس الإنعام والإحسان(1) فترجع إلى الأفعال.

وبعض الناس يذهب إلى أن الرحمان يعم الكافر والمؤمن، والرحيم مختصّ بأمر الآخرة، وهو مختص بالمؤمنين(2)، وهذا لا يُؤخذ من إشعار اللفظ؛ فإن صح في ذلك توقيف شرعي جاز أن يكون مدركا لذلك.

[108أ] ومما ذكره بعض الأئمة(3) في الأسماء تخلُّقُ العبد بحظ من معنى الاسم،/ فيرى في معنى الله التَّألُّهَ والحيرة، ويرى في معنى الرحمان: عموم الإحسان لكل عبد جزاء أجر، وفي معنى الرحيم: الموعظة والدعاء إلى الصراط المستقيم، وليس في هذا ما ننكره.

الملك:

اختلف أصحابنا(4) في أنه يرجع إلى الخلق، أو القدرة على الخلق.

فالذي ذهب إليه الشيخ(5)أبو الحسن أنه: الملك ذو الملك، والملك(6)هو الخلق(7)، وذهب القاضي ومن تبعه من المحققين إلى أنه: راجع إلى القدرة(8)، وكذلك إذا قيل للعبد يملك: فمعناه أنه مقتدر على الانتفاع بالعين المملوكة متى أراد. غير أن

---

(1) «الرحمة في بني آدم عند العرب رقة القلب وعطفه، ورحمة الله عطفه وإحسانه ورقه»، لسان العرب: 12/ 231 (مادة رحم)، المواقف، ص: 334، كشاف اصطلاحات الفنون: 2/ 588.

(2) الأسماء والصفات، ص: 50، كشاف اصطلاحات الفنون: 2/ 588، تفسير أسماء الله الحسنى، ص: 28.

(3) الإرشاد، ص: 139، المقصد الأسنى، ص: 67-65.

(4)الأشاعرة.

(5) ساقط من : أ.

(6) ساقط من: ب . د.

(7) المجرد، ص:47.

(8) الإرشاد، ص: 139، المواقف، ص: 343، وهذا اختاره القاضي عبد الجبار أيضا في المغني: 5/ 207.

للشرع تخصيصا/ في ذلك؛ فإنه لا يطلق على[1] القدرة على الانتفاع المحظور ملكا، وإنما يطلق إذا كان الانتفاع بالمقدور[2] مباحا في الشرع، وكذلك ملوك الأقاليم لما أُقدروا على التصرف في البلاد قيل لهم: مالكون لها، هذه طريقة/ القاضي ومن تبعه. [213د] [146ج]

وأورد عليهم من التزم مذهب الشيخ [أبي الحسن[3]] أن الملك إذا كان هو الاقتدار فالجواهر/ الباقية غير مقدورة في حالة البقاء، فلتخرج عن ملكه. وفي ذلك هجر[4] باتفاق علماء[5] الأمة. [76ب]

وأجابوا عن ذلك بأن الاقتدار على بقائها إما بخلق بقاء على رأي الشيخ، وإما بخلق[6] الأعراض على رأي القاضي، وهو متى أراد بقاءها خلق الأعراض، ومتى أراد عدمها قطع الأعراض عنها، فلم يناف ذلك ما ذكروه، ولولا ذلك لرادف هذا الاسم أحد الأسماء الثلاثة وهي: الخالق، البارئ، المصور، ثم من أحكام القدرة الاستغناء، ومن لازمه احتياج المخلوقين له[7]، وكذلك حكم الملوك في الدنيا.

القدوس[8]: .

فعّول[9] من القدس وهو الطهارة والنزاهة[10]، وسميت الأرض المقدّسة؛ لأنها

---

(1) ب. د: في.
(2) أ. ب: المقدور.
(3) ساقط من: أ. ب.ج.
(4) ب: جهر، د: هجي.
(5) ساقط من: د
(6) ب: خلو.
(7) ساقط من: أ.ب. ج.
(8) الإرشاد، ص: 39.
(9) د: مقول.
(10) «التقديس تنزيه الله ـ عز وجل ـ ... القدوس فعول من القدس وهو الطهارة»: لسان العرب: 6/ 168 (مادة
==

منزهة عن أوضار الجبابرة، وسمّيت الجنان: حظائر القدس[1]؛ لأنها منزهة مبرأة عن النقائص. فالاسم إذن من الأسماء الآيلة إلى السلب، وحظ العبد من التخلّق في الملك لاَزِم الملك،/ وهو احتياج الناس إليه في إرشاده إلى طريق الآخرة، وحاجة الناس إليه في ذلك، وفي دعوته المستجابة، واستغناؤه عنهم[2]. [214د]

وفي القدوس حظه: تنزهه عما يشتبه في أمر دينه، أو ينقصه في[3] إدراك فضائل الدين[4] [ـ والله أعلم[5] ـ].

السلام[6]:

ذكر فيه ثلاثة معان.

الأول: إطلاقه على أن المراد به أنه ذو السلامة من كل آفة ونقص[7]، وهذا يلزم منه[8] أن يرادف القدوس[9]، إلا أن في القدوس مبالغة.

الثاني: أنه يراد به مالك تسليم الخلائق من المهالك[10] والمعاطب[11].

= قدس)، المجرد، ص: 51، المغني: 5/ 255، المقصد الأسنى، ص: 71، تفسير أسماء الله الحسنى، ص: 30.

(1) حظيرة القدس: الجنة، لسان العرب: 4/ 204 (مادة خظر)، الإرشاد، ص: 139.

(2) المقصد الأسنى: ص: 70ـ73.

(3) ساقط من: ب.

(4) المقصد الأسنى، ص: 72ـ73.

(5) ساقط من: ج.

(6) الإرشاد، ص: 139.

(7) السلام اسم الله ـ تعالى ـ لسلامته من العيب والنقص... والفناء. لسان العرب: 12/ 290 (مادة سلم)، المجرد، ص: 51، المواقف، ص: 334، المقصد الأسنى، ص: 71، الأسماء والصفات، ص: 36.

(8) ساقط من: ج.

(9) لأن من معاني القدوس نفي المذام وإثبات المدائح، وذلك كقولنا: لا يعجزه شيء، فهو إثبات أنه قادر قوي. انظر: الأسماء والصفات، ص: 38، الإرشاد، ص: 139.

(10) «السلام اسم الله أنه ذو السلام الذي يملك السلام، أي يخلص من المكروه»: لسان العرب: 12/ 291 (مادة سلم)، المواقف، ص: 334.

(11) الإرشاد، ص: 139.

والثالث: أن يراد به سلامه[1] على المؤمنين[2] كما قال ـ تعالى ـ[3]: ﴿سَلَٰمٌ قَوْلًا مِّن رَّبٍّ رَّحِيمٍ﴾[4].

وفي القول بمعنى الأول رجوع الاسم إلى السلب، وفي الثاني رجوعه إلى القدرة أو إلى نفس الفعل، وفي الثالث يرجع إلى القول.

وحظ[5] العبد منه: أن يسعى في دفع المضار عن إخوانه/ المؤمنين[6]، وأن يفشي السلام/ على أهل الملة. [109أ] [147ج]

المؤمن:

الإيمان يطلق عند أهل اللسان[7] على التصديق[8]، ومعناه في حق الرب ـ تعالى ـ[9] أنه يصدق أنبياءه فيما أخبروا به[10] عنه[11] من الأحكام والحشر والنشر والجنة والنار. قال ـ تعالى ـ: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا [وَلَوْ كُنَّا صَٰدِقِينَ[12]]﴾[13]، أي بمصدق وهذا يرجع إلى القول.

---

(1) «السلام والتحية معناهما واحد» لسان العرب: 12/ 289 (مادة سلم)، تفسير أسماء الله الحسنى، ص: 30ـ31.

(2) الإرشاد، ص: 139.

(3) ساقط من: أ.ب.

(4) يس / 57.

(5) د: حق.

(6) د: المسلمين.

(7) ب: السنة.

(8) لسان العرب: 13/ 21 (مادة أمن)، تفسير أسماء الله الحسنى، ص: 31.

(9) ساقط من: أ.ب.ج.

(10) ساقط من: أ.ب. د.

(11) الإرشاد، ص: 139، المواقف، ص: 334.

(12) ساقط من: أ.ب.د.

(13) يوسف / 17.

وقد يطلق المؤمن على معنى المومن، وتليين[1] الهمزة سائغ[2] في وضع اللسان،/ والتأمين[3] قد[4] يكون بالقول الصادق منه، وقد يكون بخلق[5] الطمانينة[6]. [215د]

وحظ العبد منه: التصديق بالله ورسوله وكتبه، ومن[7] المعنى الثاني: السعي في إزالة الخوف من كل خائف بطريق القول والفعل[8].

المهيمن[9]:

قيل معناه: الشاهد[10]، والدليل[11] عليه[12] قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ﴾[13].

[أي شاهدا[14]]، ومنه قول الشاعر:

---

(1) ب: تبيين.

(2) ب .ج .د: شائع.

(3) أ: الثاني.

(4) ساقط من: ج.

(5) ب: بخلو.

(6) الإرشاد، ص: 139، المجرد، ص: 51ـ52، المواقف، ص: 334، الأسماء والصفات، ص: 63.

(7) ساقط من: ج.

(8) قيده صاحب الكتاب بأهل الموقف، انظر: الإرشاد، ص: 139، المقصد الأسنى، ص: 75ـ76، الأسماء والصفات، ص: 63.

(9) الإرشاد، ص: 139.

(10) «وقال ابن عباس في رواية أبي صالح شاهدا وبه قال الحسن أيضا وقتادة والسدي و مقاتل»: التوحيدي، البحر المحيط: 3/ 501، الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: 1/ 618، لسان العرب: 13/ 436، (مادة همن)، الأسماء والصفات، ص: 64، تفسير أسماء الله الحسنى، ص: 32.

(11) الإرشاد، ص: 139.

(12) ساقط من: أ. د.

(13) المائدة / 50.

(14) ساقط من: أ.

[الكامل]

«إن الكتـــاب مهيمـــــن لنبينـــا   والحق يعرفـه ذوو[1] الألبـاب[2]»[3]

ثم في[4] حمله على الشاهـد[5] وجهـان:

أحدهما: أن يصرف إلى معنى العلـم، فهـو ـ تعالى ـ الشـاهد[6] عـلى كـل شـيء، أي[7] ﴿لاَ يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ[8] فِي اِ۬لسَّمَٰوَٰتِ وَلاَ فِي اِ۬لاَرْضِ﴾[9].

ومن الأصحاب[10] من حمل ذلك على القول، وكلام الله ـ تعالى ـ مهيمن على الكتب السابقـة، وهو مبني على تصديـق الكتب وتقرير الصحف المنزلـة على الأنبياء الماضـين ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ.

وقـال بعض العلمـاء[11]: المهيمن: الأمين، فالأصل فيه أنـه[12] مُؤَيْمِنٌ مـن الأمانـة ثـم قلبـت الهمـزة هـاء[13]، كمـا قـالـوا في أرقـت: هـرقـت[14]، والأمـانة في حكـم

---

(1) أ: ذو.

(2) ب: الادب.

(3) نسب هذا القول إلى حسان بن ثابت ـ رضي الله عنه ـ. التفسير الكبير: 12/ 12، البحر المحيط: 3/ 501.

(4) ساقط من: ب.

(5) أ: الشهيد.

(6) أ: السهيد.

(7) ساقط من أ ـ د.

(8) قاله ابن عباس في رواية التيمي وابن جبير وعكرمة وعطاء والضحاك والحسن. وقال ابن جريج: القرآن أمين على مـا قبلـه من الكتـب. انظـر: البحـر المحيـط: 3/ 551، الإرشـاد، ص: 139، المواقـف، ص: 334، المقصد الأسنى، 76.

(9) سبأ/ 3.

(10) هذا ممـا ذهب إليـه الجويني في الإرشـاد ص: 139ــ140، وانظـر: المواقـف، ص: 334، الأسمــاء والصفات، ص: 64.

(11) الإرشاد، ص: 140، المغني: 5/ 255، المجرد، ص: 52، الأسمـاء والصفات، ص: 64.

(12) ساقط من: ب.

(13) ساقط من: د.

(14) «مهيمن معنى مؤيمن والهاء بدل من الهمزة كمـا قالوا: هرقت وأرقـت»: لسـان العـرب: 13/ 436، (مـادة همن)، الأسمـاء والصفات، ص: 64، تفسير أسمـاء الله الحسنى، ص: 32.

الله ـ تعالى ـ[1]، ترجع إلى الصدق في القول.

وقال الخليل بن أحمد[2]: المهيمن الرقيب[3].

والعرب تقول: فلان[4] مهيمن على كذا، إذا كان حفيظا[5] عليه[6]، ـ وسنذكر معنى الرقيب ـ.

وحظ العبد منه: التصديق بالله وكتبه ورسله والمراقبة لخواطره المذمومة شرعا[7].

العزيز[8]:

[216د] معناه ـ عند/ معظم العلماء ـ القدير القاهر[9] ـ[10]، والعزة هي القدرة، والاستعلاء والغلبة، ومنه قول القائل: «من عزَّ بَزَّ»[11]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ﴾[12]؛

---

(1) ساقط من: أ.

(2) «هو الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي الأزدي اليحمدي أبو عبد الرحمان، من أئمة اللغة والأدب وواضع علم العروض... وهو أستاذ سيبويه النحوي. ولد سنة: 100هـ بالبصرة ومات بها سنة: 170هـ، وعاش فقيرا صابرا له: «كتاب العين» و «معاني الحروف» و «جملة آلات العرب» و«كتاب العاروض» و «وفيات الأعيان» ص: 2/ 244ـ284، انظر: القفطي، انباء الرواة على أنباء النحاة: 1/ 376، الفهرست، ص: 63ـ64».

(3) «المهيمن... الرقيب يقال هيمن يهيمن هيمنة إذا كان رقيبا على الشيء»: لسان العرب: 13/ 437 (مادة همن)، الإرشاد، ص: 140، تفسير أسماء الله الحسنى، ص: 32.

(4) ساقط من: أ.ج.

(5) ساقط من: ب.د.

(6) الإرشاد، ص: 140، المقصد الأسنى، ص: 76، الأسماء والصفات، ص: 64.

(7) المقصد الأسنى، ص: 77.

(8) الإرشاد، ص: 140.

(9) ساقط من: ج.

(10) العزيز «هو القوي الغالب على كل شيء» لسان العرب: 5/ 374 مادة عزز، المرد ص: 47، الواقف ص: 334، المغني: 5/ 230ـ212، الأسماء والصفات ص: 33ـ34، تفسير أسماء الله الحسنى ص: 33.

(11) معناه: من غلب سلب، الإرشاد، ص: 140.

(12) يس / 13.

أي قوينـا وأيدنـا.

وحمل بعض الأئمة[1] العزيز على العديم/ المثل[2]، فيرجع معناه إلى السّلب. [148ج]

وحظ العبد منه: قهر الشيطان بعزيمة الصدق، والترقي بالإخلاص إلى ذروة يعجز عن مثلها أضرابه.

الجبار[3]:

اختلف العلماء في معناه:

فقال بعضهم[4]: هو[5] مأخوذ من الجبر[6]، ومعناه: الإصلاح[7]، ومنه جبرت العظم، [وجبرت الأمر[8]] فانجبر[9]. قال العجاج[10]ـ[11]: [الرجز]

---

(1) الأشعري في المجرد، ص: 47ـ48، الإيجي في المواقف، ص: 334، الغزالي في المقصد الأسنى، ص: 77.

(2) قيل هو الذي ليس كمثله شيء: لسان العرب: 5/ 374 (مادة عزز).

(3) الإرشاد، ص: 140.

(4) الأشعري في المجرد، ص: 52، الإيجي في المواقف، ص: 335، والبيهقي في الأسماء والصفات.

(5) ساقط من: ب.

(6) ب: الإجبار.

(7) «جبر الله فلانا فاجتبر أي شدّ مفاقرة... جبر الله مصيبته أي رد عليه ما ذهب منه أي عوضه عنه وأصله من جبر الكسر»، لسان العرب: 4/ 115 مادة جبر، التفسير الكبير: 29/ 294، تفسير أسماء الله الحسنى ص: 34.

(8) ساقط من: ج.

(9) ساقط من: أ.

(10) ب: البجاج.

(11) هو عبد الله بن رؤية بن لبيد بن صخر السعدي التميمي أبو الشعثاء العجاج، راجز مجيد من الشعراء، ولد في الجاهلية، وقال الشعر فيها ثم أسلم وعاش إلى أيام الوليد بن عبد الملك، وهو أول من رفع الرجز وشبهه بالقصيد، وكان لا يهجو. له ديوان، توفي سنة 90هـ. انظر: لسان الميزان: 2/ 464، الأعلام: 4/ 87، معجم المؤلفين: 4/ 173.

«قد جبر الدين الإلَهُ فانجبر»[1].

فيرجع الاسم إذن[2] إلى صفات الأفعال.

وقال بعضهم: الجبار[3]: حامل الخلائق قهرا[4] على ما يريد، فيرجع إلى القدرة[5].

وقيل: الجبار هو: العظيم[6]، وروي هذا عن ابن عباس[7].

[77ب] وقيل الجبار هو[8]: المنيع الذي لا يناله/ قصد القاصدين، ومنه يقال للنخلة إذا فاتت الأيدي: جبارة، وعلى هذا يحتمل عوده إلى[9] صفة النفي، ومعناه التعالي عن سمات المحدثات، ويمكن عوده/ إلى الاقتدار[10]. [110أ]

---

(1) ديوان العجاج رواية عبد الملك بن قريب الأصمعي وشرحه، ص: 4، لسان العرب: 4/ 115 (مادة جبر)، التفسير الكبير: 29/ 294، تفسير أسماء الله الحسنى، ص: 34.

(2) ساقط من: ب.

(3) ساقط من: ب.

(4) ساقط من: د.

(5) «الجبار الله عز اسمه القاهر خلقه على ما أراد من أمر ونهي.. قال الأزهري جعل جبارا في صفة الله ـ تعالى ـ وفي صفة العباد من الإجبار وهو القهر والإكراه لا من جبر»، لسان العرب: 4/ 113، المجرد، ص: 52، المواقف، ص: 334، الأسماء والصفات، ص: 31، التفسير الكبير: 29/ 294ـ295.

(6) الجبار: العظيم القوي الطويل: لسان العرب: 4/ 114 (مادة جبر)، المواقف، ص: 334، الأسماء والصفات، ص: 31، التفسير الكبير: 29/ 295.

(7) «هو عبد الله بن عباس بن عبد المطلب القرشي الهاشمي أبو العباس حبر الأمة الصحابي الجليل، ولد بمكة سنة 3 ق هـ، ونشأ في بداية عصر النبوة فلازم رسول الله ـ ﷺ ـ وروى عنه الأحاديث الصحيحة، وشهد مع علي الجمل والصفين... له في الصحيحين وغيرهما 1660 حديثا. ينسب إليه كتابٌ في «تفسير القرآن»»، انظر عنه: الاستيعاب في معرفة الأصحاب: 3/ 933، الإصابة في تمييز الصحابة، ص: 330 ـ334، أسد الغابة: 3/ 195.

(8) ساقط من: ب.ج.د.

(9) د: على.

(10) «قال ابن الأنباري: الجبار في صفة الله ـ عز وجل ـ الذي لا ينال عنه جبار النخل... وقيل الجبار العالي فوق خلقه،وفعال من أبنية المبالغة ومنه قوله نخلة جبارة، وهي العظيمة التي تفوت يد المتناول». المغني: 5/ 213، المواقف، ص: 334، تفسير أسماء الله الحسنى، ص: 34ـ35، الأسماء والصفات، ص: 31، التفسير الكبير: 29/ 295.

المتكبر، العلي، المتعال[1]، العظيم:

قال صاحب الكتاب: «**معنى الجميع واحد**»[2].

ومن العلماء من حمل ذلك على [تنزيه] الباري عن سمات النقص[3].

وقال القاضي: هي تدل على جميع صفات[4] الباري النفسية، والمعنوية[5]، وتدل أيضا على نفي[6] صفات/ النقص، ولا مانع من[7] دلالة اللفظ على النفي والإثبات[8]. [217د]

وأنا أقول: أما المتكبر، فلفظ المتفعل يُشعر بفعله على ما يليق بالكبرياء[9]، ووصف العظمة يشعر بصفات الجلال[10].

وقد فرق الشرع بين لفظ العظمة والكبرياء. فقال: (الكبرياء ردائي والعظمة إزاري، [فمن نازعني فيهما قصمته])[11]_[12].

---

(1) الإرشاد، ص: 140

(2) هذا من اختيار الأشعري في المجرد، ص: 52 والغزالي في المقصد الأسنى، ص: 79، وأهل اللغة لسان العرب: 5/ 125 (مادة كبر).

(3) الأشعري في المجرد، ص: 47_52، القاضي عبد الجبار في المغني: 5/ 214، الجويني في الإرشاد، ص: 140.

(4) ساقط من: أ.

(5) المواقف، ص: 334.

(6) ساقط من: أ.

(7) في، راجع النسخ.

(8) الإرشاد ص: 140.

(9) هذا أيضا مما ذهب إليه القاضي عبد الجبار في المغني: 5/ 213_214، الأسماء والصفات، ص: 73، التفسير الكبير: 29/ 295، وتفسير أسماء الله الحسنى، ص: 35.

(10) هذا أيضا مما ذهب إليه القاضي عبد الجبار في المغني: 5/ 213_214، الأسماء والصفات، ص: 33.

(11) ساقط من: أ.ب. د.

(12) رواه أحمد في مسنده بلفظ: «الْكِبْرِيَاءُ رِدَائِي، وَالْعَظَمَةُ إِزَارِي، فَمَنْ نَازَعَنِي وَاحِدًا مِنْهُمَا أَدْخَلْتُهُ جَهَنَّمَ» ==

وعن هذا خص بعض العلماء التحريم في الصلاة، بلفظ: الله أكبر، دون قول القائل: الله أكمل[1]، والله أعظم.

وكذلك قال الله[2] ـ تعالى ـ: ﴿هُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْكَبِيرُ﴾[3]، فأشعر بأن معنى العلي[4] مخالف لمعنى الكبير[5].

ويظهر أن يقال: إن العلي[6] في ذاته إشارة إلى خصيصة[7] باعتباره نافيَ جميع[8] صفات النقص، وما باعتباره [نافي[9] غير] نفس الانتفاء[10].

والمتعالي أيضا يحتمل أن يكون إشارة إلى أفعال تليق بالعلو، ويحتمل أن يكون راجعا إلى الصفات المنافية لسمات النقص[11]./ [149ج]

وحظ العبد[12] من هذه الأسامي: صيانة نفسه عن الأفعال المحظورة والمكروهة،

= حديث رقم 8894: 2/ 248. وابن حبان في صحيحه، حديث رقم 328، وأبو داود في سننه، حديث رقم: 4090، بلفظ: «قَذَفْتُهُ فِي النَّارِ»، وابن ماجة في سننه، حديث رقم:4174، بلفظ: الْكِبْرِيَاءُ رِدَائِي، «أَلْقَيْتُهُ فِي جَهَنَّمَ»، وذكره السيوطي في «الجامع الصحيح»، وذكره السيوطي في «الجامع الصغير» بلفظ «قصمته» ولم يذكر العظمة، حديث رقم: 7755، صححه الألباني، في «صحيح الجامع»، رقم: 4309.

(1) أ: أجل.

(2) ساقط من: أ. ب.

(3) الحج / 60.

(4) أ . ج . د: العلو.

(5) ج: الكبرياء.

(6) أ. ج .د: العلو.

(7) ب. د :حقيقة.

(8) ساقط من: أ.

(9) ب: نفى عن.

(10) ب: الاكتفاء.

(11) هذا اختيار المعتزلة أيضا، انظر: المغني: 5/ 214، الأسماء والصفات، ص: 34.

(12) ساقط من: أ.

وفعل مـا ينافيها.

الخالق البارئ المصور[1]:

قال صاحب الكتاب: «**إن الخالق يطلق على المخترع**[2] **ويطلق على المقدر**»[3].

والباري ـ تعالى ـ[4] هو المخترع[5]،

والمصور هو[6]: فاعل الصور[7]،

والأولى حمل الخالق على المقـدر[8]، وهو المشـار إليـه في قولـه [تبـارك[9] و] ـ تعـالى ـ: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾[10].

والبـاري ـ تعالى ـ[11] يحمـل على المُوجـد المخترع./ [218د]

---

(1) الإرشاد، ص: 140.

(2) «الخلق... على وجهين أحدهمـا الإنشـاء على مثـال أبدعـه والآخـر التقـدير» لسـان العـرب: 10/ 85 (مـادة خلق)، المـواقـف، ص: 334، المقصـد الأسنى، ص: 79ـ80، الإرشـاد، ص: 140ـ141، الأسمـاء والصفات، ص: 25.

(3) لسان العرب: 10/ 85 مـادة خلق، المواقـف، ص: 334، المقصـد الأسـنى، ص: 79، الإرشـاد، ص: 140ـ141.

(4) ساقط من: أ. ب. ج.

(5) «البارئ هو الذي خلق الخلق لا عن مثـال» لسـان العـرب: 1/ 31 (مـادة بـرأ)، المواقـف، ص: 334، المقصد الأسنى، ص: 79ـ80، الأسمـاء والصفات، ص: 25ـ26.

(6) ساقط من: ج . د.

(7) «المصور في أسمـاء الله ـ تعالى ـ... هو الذي صور جميع الموجودات ورتبها، فأعطى كل شيء منها صورة خاصة وهيئة مفردة يتميز بها على اختلافها وكثرتها»: لسان العرب: 4/ 473، المجرد، ص: 52، المقصد الأسنى، ص: 79ـ80، المواقف، ص: 334، الأسمـاء والصفات، ص: 28.

(8) الإرشاد، ص: 141 هذا مـا ذهب إليه الإمـام الغزالي أيضا في المقصد الأسنى، ص: 79ـ80، الأسمـاء والصفات، ص: 27.

(9) ساقط من: أ .ب . د.

(10) المومنون / 14.

(11) ساقط من: أ . ب .ج.

والمصور إشارة إلى التشكيل بالصور المختلفة؛ فإنه يبعد ترادف الأسماء مع ذكرها في سياق واحد على حكم المدح والثناء.

الغفّار[1]:

فعّال، من الغفر، وهو الستر[2]، ويشعر ذلك بتكرير المغفرة منه، فإن الواقع منه[3] المغفرة مرة واحدة لا يقال لمن فعل ذلك غفّارا[4].

ويمكن حمله على: ترك العقوبة[5]،

ويمكن حمله على: الإنعام المنافي لما يفضحنا في العاجل والآجل[6].

والذي يظهر لي[7] من[8] معناه، أن الستر ما يخفي عن الناظر حال المستور، ولا يستتر بالنسبة إليه، فإخفاء[9] حال العاصي عن الناس يكون سترا عليه لا محالة، وهو يرجع إلى خلق ضد[10] العلم بحاله.

وحظ العبد من الخالق والبارئ والمصور السعي في الأمور التي يعقبها[11] التقدير

---

(1) الإرشاد، ص: 141.

(2) الغفار ـ جل ثناؤه ـ، وهو من أبنية المبالغة، ومعناه: الساتر لذنوب عباده،المتجاوز عن خطاياهم وذنوبهم. لسان العرب: 5/ 25 (مادة غفر)، المجرد، ص: 52، الإرشاد، ص: 141، الأسماء والصفات، ص: 56، تفسير أسماء الله الحسنى، ص: 37.

(3) أ . ب : مع.

(4) هذه إضافة من الشارح.

(5) وقع هنا اتفاق بين الشارح وصاحب كتاب الإرشاد، ص: 141، المواقف، ص: 334، المقصد الأسنى، ص: 85.

(6) وقع هنا أيضا اتفاق بين الشارح وصاحب الكتاب، الإرشاد ص: 141، المجرد، ص: 52، المقصد الأسنى، ص: 85، الأسماء والصفات، ص: 56.

(7) ساقط من: ب . ج.

(8) أ: في.

(9) أ: فأخفى.

(10) أ: صدق.

(11) ب.ج: يعقبها.

والإيجاد مخصوصا بباب الخيرات، فإن السعي في نقيض الخير مذموم ممنوع منه.

ومن الغفار ستر الزلات عن العصاة، وغفر الذنوب لمن أساء إليه، ومقابلة الإساءة بالإحسان أبلغ حظ فيه.

القهار[1]:

فعّال[2] من القهر،

ويمكن[3] صرفه [إلى القدرة[4]،

ويمكن[5] صرفه] إلى الأفعال التي تذل[6] الجبابرة[7].

وحظ العبد منه: في قهر النفس الأمارة بالسوء، وقهر الشيطان الموسوس بالمعاصي.

الوهاب[8]:

فعّال من/ الهبة، وهو مانح النعم[9]. والنعمة ما يُتنعّم [به، إلا أن ما يتنعم[10]] به من [111أ]

---

(1) الإرشاد، ص: 141.

(2) د: فقال.

(3) أ: يكون.

(4) «الله هو القاهر القهار قهر خلقه بسلطانه وقدرته، وصرفهم على ما أراد طوعا وكرها والقهار للمبالغة»: لسان العرب: 5/ 120 (مادة قهر)، المجرد، ص: 53، المغني: 5/ 207، الأسماء والصفات، ص: 61.

(5) ساقط من: أ.

(6) ب: ترى، د: تزل.

(7) «تقول العرب: قد أذل وأقهر أي صار أمره إلى الذل والقهر»: لسان العرب: 5/ 120 (مادة قهر)، المجرد، ص: 53، المغني: 5/ 207، المواقف، ص: 334، الإرشاد، ص: 141، الأسماء والصفات، ص: 61، تفسير أسماء الله الحسنى، ص: 38.

(8) الإرشاد، ص: 141.

(9) الوهاب الهبة العظيمة الخالية عن الأعواض والأغراض، فإذا كثرت سمي صاحبها وهابا وهو من أبنية المبالغة، الوهاب من صفات الله المنعم على العباد والله ـ تعالى ـ الوهاب الواهب. لسان العرب: 1/ 803 (مادة وهب)، المجرد، ص: 53، المواقف، ص: 334، المقصد الأسنى، ص: 87، الإرشاد، ص: 141، تفسير أسماء الله الحسنى، ص: 38.

(10) ساقط من: أ.

[219د] الشهوات التي يعصي الله بها/ لا تعد[1] نعمة، لما فيها من الخسران في الدار[2] الآخرة.

وحظ العبد من ذلك: الصدقة والبر.

الرزاق[3]:

خالق الرزق[4]، والرزق: ما ينتفع به الإنسان[5] من[6] حلال وحرام ـ على ما سيأتي إن شاء الله تعالى ـ[7].

[150ج] وحظ العبد منه: اكتساب إطعام/ الطعام للقادمين عليه وغيرهم.

الفتاح[8]:

اختلف العلماء في معناه.

فقال بعضهم[9]: معناه الحاكم[10]، والعرب تسمي الحاكم[11]: فتاحا[12]، وهو

---

(1) لا تقدر.
(2) ساقط من: د.
(3) الإرشاد، ص: 141.
(4) الإرشاد، ص: 141، المجرد، ص: 53، المقصد الأسنى، ص: 90، الأسماء والصفات، ص: 66، تفسير أسماء الله الحسنى، ص:38.
(5) ساقط من: ج.
(6) ج: ما.
(7) ساقط من: ب.ج.
(8) الإرشاد، ص: 141.
(9) هذا اختيار الأشعري حسب ما جاء في المجرد، ص: 49، الإيجي في المواقف، ص: 334، البيهقي في الأسماء والصفات، ص: 62.
(10) «الفتاح في صفة الله ـ تعالى ـ الحاكم... وأهل اليمن يقولون للقاضي: الفتاح، ويقول أحدهم لصاحبه ـ تعالى ـ حتى أفاتحك إلى الفتاح، ويقول: افتح بيننا أي أحكم، وفي التنزيل: ﴿وَهُوَ ٱلْفَتَّاحُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [سبأ:26]: لسان العرب: 2/ 539، المجرد، ص: 49، الأسماء والصفات، ص: 62، تفسير أسماء الله الحسنى، ص:39.
(11) أ: القاضي.
(12) الإرشاد، ص: 141، الأسماء والصفات، ص: 6، تفسير أسماء الله الحسنى، ص: 39.

المراد بقوله [ـ تعالى ـ: ﴿رَبَّنَا[1]] ٱفْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِٱلْحَقِّ [وَأَنتَ خَيْرُ ٱلْفَـٰتِحِينَ[2] ـ[3]]﴾؛ أي: أحكم الحاكمين[4]. والحكم له محلان[5]:

أحدهما: قول الله ـ تعالى ـ[6] وإخباره عما للعبد وعليه.

والثاني: القضاء، ـ وسيأتي معنى القضاء[7] إن شاء الله تعالى ـ[8].

ويمكن حمله على الأفعال المنصفة للمظلومين من الظالمين[9].

وقال بعض العلماء[10]: الفتاح: خالق الفتح، وهو النصر[11]، وهو المراد بقوله ـ تعالى ـ[12]: ﴿إِن تَسْتَفْتِحُواْ فَقَدْ جَآءَكُمُ ٱلْفَتْحُ﴾[13]: أي إن تستنصروا فقد جاءكم النصر.

---

(1) ساقط من: أ . ج.
(2) ساقط من: أ . ج.
(3) الأعراف / 88.
(4) ساقط من أ . ب . ج.
(5) ب . د: محلان.
(6) ساقط من: أ . ج . د.
(7) ص: 333، هامش: 136، المواقف، ص: 334، المغني: 5/ 222، الأسماء والصفات، ص: 62.
(8) ساقط من: ب.
(9) قال ـ تعالى ـ: ﴿إِن تَسْتَفْتِحُواْ فَقَدْ جَآءَكُمُ ٱلْفَتْحُ﴾ [الأنفال/ 19]. قال أبو إسحاق معناه إن تستنصروا فقد جاءكم النصر، قال ويجوز أن يكون معناه إن تستقضوا فقد جاءكم القضاء. لسان العرب: 2/ 537 (مادة فتح)، المجرد، ص: 49، الإرشاد، ص: 141، الأسماء والصفات، ص: 62، تفسير أسماء الله الحسنى، ص: 39.
(10) هو اختيار الأشعري في المجرد، ص: 49، والبيهقي في الأسماء والصفات، ص: 62.
(11) الفتح النصر، قال الفراء: قال أبو جهل يوم بدر: «اللهم انصر أفضل الدينين وأحقه بالنصر»، فقال الله ـ عز وجل ـ: ﴿إِن تَسْتَفْتِحُواْ فَقَدْ جَآءَكُمُ ٱلْفَتْحُ﴾ [الأنفال/ 19]، لسان العرب: 2/ 537 (مادة فتح)، المجرد، ص: 49، الإرشاد، ص: 141.
(12) ساقط من: ب . ج.
(13) الأنفال / 19.

وحظ[1] العبد منه: نصرة الحق وإعانة كل مظلوم على ظالمه.

العليم:

يدل على العلم كالعالم[2]، إلا أن[3] فيه في بنية اللفظ مبالغة، [فإن فعيل[4]] من أبنية المبالغة، والمبالغة في حق الباري ـ تعالى ـ[5] بمعنى كثرة متعلقات[6] العلم، [78ب] فإن/ العلم واحد لا كثرة فيه.

وحظ العبد منه تعلم علوم الدين[7].

[220د] **القابض الباسط**[8]: /

من أوصاف الأفعال.

والقابض[9]: المضيّق على من أراد[10].

والباسط موسع الرزق[11] على من يشاء.

وحظ العبد منه: منع غير المستحق [من العطاء، والتوسيع على المستحقين[12]].

---

(1) ج: على.
(2) الإرشاد، ص: 141، المواقف ص: 334، المقصد الأسنى، ص: 92، الأسماء والصفات، ص: 45، تفسير أسماء الله الحسنى، ص: 39.
(3) ساقط من: أ.
(4) ساقط من: أ. ب . د.
(5) ساقط من: أ . ج . د.
(6) ساقط من: أ.
(7) ساقط من: ب.
(8) الإرشاد، ص: 141.
(9) نفسه، ص: 141.
(10) المجرد، ص: 53، الأسماء والصفات، ص: 64ـ65.
(11) الإرشاد، ص: 141، المجرد، ص: 53، المقصد الأسنى، ص: 334، الأسماء والصفات، ص: 64ـ65.
(12) ساقط من: ب.

الخافض الرافع:

من صفات الأفعال.

[والخفض حط[1]] المرتبة[2]،

والرفع تعزيز[3] المنزلة[4].

وحظ العبد منه: مقصور على صرف من لا يستحق الولاية عنها، وتولية من هو أهل، و[5]السعي في ذلك، والإعانة على حصوله.

الحكيم[6]:

بمعنى الحاكم[7]، إلا أن في لفظه مبالغة، فإن فعلا[8] من أبنية المبالغة.

والحاكم يطلق على: القول المبين جزاء الأعمال[9]، ويمكن حمله على الأفعال الواقعة جزاء[10]، ويمكن حمله على العلم والقدرة على الاختراع[11].

---

(1) ب: الخفظ حفظ.

(2) ج . د: المنزلة.

(3) ج: تقريب، وهو ساقط من: أ.

(4) الإرشاد، ص: 141، المجرد، ص: 53، المقصد الأسنى، ص: 94ـ95، المواقف، ص: 334ـ335، الأسماء والصفات، ص: 77، تفسير أسماء الله الحسنى، ص: 40ـ41.

(5) أ . ج: او.

(6) د . والإرشاد: الحكم.

(7) الإرشاد: ص: 142.

(8) أ: فعلا.

(9) المواقف، ص: 335.

(10) الإرشاد، ص: 142، المواقف، ص: 335، المجرد، ص: 48، المغني: 5/ 222.

(11) «أسماء الله ـ تعالى ـ الحكم والحكيم وهما بمعنى الحاكم وهو القاضي، فهو فعيل بمعنى فاعل وهو الذي يحكم الأشياء ويتقنها»: لسان العرب: 12/ 140 (مادة حكم)، المجرد، ص: 48، الإرشاد، ص: 142.

وقيل إنما سمي العلم حكمة؛ لأنه يزع[1] من قام به عن موافقة شيم الجاهلين، وهو مأخوذ من المنع، ولهذا سميت حكمة[2] اللجام حكمة[3]؛ لأنها تمنع الدابة من الجماح[4].

ومعنى المنع في حق الباري ـ تعالى ـ[5] محال، وإنما يطلق على العلم[6] حكمة[7]، قال الله ـ تعالى ـ: ﴿وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً﴾[8] وقيل: الحكيم[9] هو: المحكم للأشياء والمتقن[10] لها.

[151ج] وحظ[11] / العبد منه: اجتناب كل جهالة تضر به في أمر الدين والدنيا، ومنع نفسه من الانهماك[12] في الشهوات المنقصة له في الدار الآخرة.

العدل:

[221د] معناه العادل[13]، وهو/ الذي يفعل ماله فعله[14]، وهو[15] اسم المصدر، إذا وُصف

---

(1) د: ينزع.
(2) د: الحكمة.
(3) ساقط من: أ. د.
(4) الإرشاد، ص: 142، تفسير أسماء الله الحسنى، ص: 43.
(5) ساقط من: أ.
(6) ساقط من: ج. د.
(7) «الحكم الحكمة من العلم، والحكيم العالم صاحب الحكمة»: لسان العرب: 12/ 140 (مادة حكم).
(8) البقرة/ 268.
(9) د: الحكم.
(10) لسان العرب: 12/ 140 (مادة حكم)، الأسماء والصفات، ص: 22.
(11) ساقط من: أ.ب.
(12) د: الانهاك.
(13) الإرشاد، ص: 142، المقصد الأسنى، ص: 105، المواقف، ص: 335.
(14) العدل ما قام في النفوس أنه مستقيم وهو ضد الجور... وفي أسماء الله ـ سبحانه ـ العدل هو الذي لا يميل له الهوى فيجور في الحكم، وهو في الأصل مصدر سمى به فوضع العادل وهو أبلغ منه لأنه جعل المسمى نفسه عدلا. انظر: لسان العرب: 11/ 430 (مادة عدل)، الإرشاد، ص: 142، الأسماء والصفات، ص: 80، تفسير أسماء الله الحسنى، ص: 44.
(15) ساقط من: أ.

به له دلالة على المبالغة؛ فإنه يقال: رجل عدل؛ إذا جعل نفس العدل، فيشعر بلزومه ووجوبه؛ إذ لا يصح مفارقة بين الشيء ونفسه، / وبعض النحاة[1] يقدره [112أ] بصاحب عدل[2].

وحظ العبد منه: ألا يباشر إلا ما[3] أذن له فيه ربه[4].

اللطيف:

قيل معناه الملطف[5]، فاعل اللطف[6]، وهو كالجميل معناه المجمل.

وقيل اللطيف: هو العليم بخفيات الأمور[7]، والخفاء بالنسبة [إلى غيره لا بالنسبة[8]] إلى محيط علمه.

ويقال: هذا معنى لطيف، إذا دق عن[9] إدراك أكثر الناس، والعرب تُسمّي ما دق[10]: معنى لطيفا[11].

---

(1) تهذيب اللغة: 2/ 210.

(2) قال ابن برى... رجل عدل بيِّن العدل والعدالة: وصف المصدر معناه ذوعدل قال في موضعين ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق/ 2]، وقال ﴿يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [المائدة/ 97]، فنعت بالمصدر لسان العرب: 11/ 430 (مادة عدل)، تهذيب اللغة: 2/ 210.

(3) أ: فيها.

(4) ساقط من: د.

(5) ب: اللطف.

(6) الإرشاد، ص: 142، المجرد، ص: 53، المواقف، ص: 335، المغني: 5/ 256، الأسماء والصفات، ص: 62ـ63.

(7) الإرشاد، ص: 142، المجرد، ص: 53، المواقف، ص: 335، المقصد الأسنى، ص: 109ـ111.

(8) ساقط من ب.

(9) ب . د: على.

(10) ساقط من: ج . د.

(11) «اللطيف هو الذي اجتمع له الرفق في الفعل والعلم بدقائق المصالح... اللطيف من الكلام ما غمض معناه وخفي»: لسان العرب: 9/ 316 (مادة لطف)، تفسير أسماء الله الحسنى، ص: 44.

وقيل: اللطيف بمعنى الرحيم[1]، وهو يلطف به، إذا رحمه وأشفق عليه.

وحظ العبد منه: اكتساب العلوم، ورحمة كل ضعيف.

الخبير[2]:

لفظ يشعر بالمبالغة في العلم[3]، إلا أن فيه زيادة على معنى العلم؛ فإن العليم مبالغة في كثرة المعلومات، والخبير يشعر بالخبرة بخفيات الأمور[4].

وحظ العبد منه: الخبرة بدقائق العلم.

الحليم:

الذي لا تستفزه زلات العصاة [ولا تحمله[5]] على[6] استعجال عقوباتهم قبل الأجل الذي قدّره لها، فيرجع معنى الاسم إلى التنزيه[7] عن العجلة التي هي حاصلة في العباد[8] عقيب انزعاج في الباطن وداعية الغضب، والاستحثاث/ على الفعل[9]، [222د] فيؤول معناه أيضا إلى النفي.

---

(1) «اللطيف الخبير ومعناه... الرفيق بعباده»: لسان العرب: 9/ 316 مادة لطف، المجرد، ص: 53، الأسماء والصفات، ص: 62ـ63.

(2) الإرشاد، ص: 142.

(3) الخبير في أسماء الله ـ عز وجل ـ العالم بما كان وما يكون: لسان العرب: 4/-226 (مادة خبر)، الأسماء والصفات، ص: 46.

(4) المجرد، ص: 53، المواقف، ص: 335، المقصد الأسنى، ص: 112، الإرشاد، ص: 142.

(5) ساقط من: أ . د.

(6) د: عن.

(7) أ .ج: التنزه.

(8) أ . ج . د: العبادة.

(9) «الحليم: صفة الله ـ عز وجل ـ معناه: الصبور، وقيل معناه: أنه الذي لا يستخفه عصيان ولا يستفزه الغضب عليهم، ولكنه جعل لكل شيء مقدارا فهو منته إليه»: لسان العرب: 12/ 146 (مادة حلم)، المجرد، ص: 53، المواقف، ص: 335، المقصد الأسنى، ص: 112، الأسماء والصفات، ص: 52ـ53، تفسير أسماء الله الحسنى، ص: 45.

وقيل معناه: العفو[1]، ويرجع إلى ترك الانتقام والإنعام[2].

وحظ العبد منه: سكون باطنه عند الإساءة، وترك المقابلة.

الشكور:

قال بعض العلماء: هو المُجازي على الشكر[3] له[4]، فيكون الاسم على معنى الازدواج، كما سُمّيت العقوبة على السيئة سيئة، والعقوبة على الاعتداء اعتداء.

وقيل معناه: أنه يثيب على القليل من الطاعات بالثواب الجزيل[5]، وهو[6] يرجع إلى الفعل.

وقيل هو[7] المثني على المطيعين/ له[8]، فيرجع إلى القول[9]. [152ج]

وحظ العبد منه: مجازاة المحسن إليه[10] من المخلوقين، ومكافأة كل من أولى إليه معروفا والثناء عليه.

---

(1) الإرشاد، ص: 142، الأسماء والصفات، ص: 53.

(2) الإرشاد، ص: 142، الأسماء والصفات، ص: 52ـ53.

(3) قاله الأشعري في المجرد، ص: 50 والإيجي في المواقف، ص: 335، والبيهقي في الأسماء والصفات، ص: 70.

(4) ساقط من: ب.

(5) «الشكور من صفات الله ـ جل اسمه ـ معناه يزكو عنده القليل من أعمال العباد فيضاعف لهم الجزاء»: لسان العرب: 4/ 424 (مادة شكر)، المجرد، ص: 50، المواقف، ص: 335، المقصد الأسنى، ص: 114، الأسماء والصفات، ص: 70ـ71.

(6) ساقط من: أ.

(7) ساقط من: د.

(8) المواقف ص: 335، المقصد الأسنى، ص: 114، الأسماء والصفات، ص: 70ـ71.

(9) الإرشاد، ص: 142.

(10) ساقط من: أ.

الحفيظ:

قيل[1]: معناه: العليم، والحفظ: العلم، ومنه قول القائل: فلان يحفظ القرآن، [أي يعلمه[2]ـ[3]]، إلا أن لفظ الحفظ له مزيد دلالة على لفظ[4] العلم، فإن الحفظ يُشعر بدوام العلم[5]، فإنه يقال في حق العبد عند رسوخ المعرفة ودوامه في القلب[6]، وهذا يرجع إلى صفة الذات مع الإشعار بالبقاء والدوام.

وقيل: الحفيظ هو الحافظ[7]، إلا أن فيه مبالغة لبناء فعيل[8]، وهو إشارة إلى أنه مدبّر الخلائق وكالئهم[9] عن[10] المهالك[11]، وهذا يرجع إلى الأفعال.

وحظ العبد منه: المواظبة على التذكر في آيات الله ـ تعالى ـ[12] لترسخ المعرفة في قلبه وتدوم، والسعي في[13]/ صيانة كل مسلم عن وجوه المضار. [223د]

---

(1) ساقط من: ب .د.

(2) ساقط من أ . د.

(3) الإرشاد، ص: 143، المجرد، ص: 54، المغني: 5/ 225ـ226، المواقف، ص: 335.

(4) ساقط من: أ . ج . د.

(5) بياض في: أ.

(6) الأسماء والصفات، ص: 69.

(7) الإرشاد، ص: 143، الأسماء والصفات، ص: 69.

(8) ساقط من: ب . د.

(9) د: حافظهم.

(10) ب: على.

(11) «الحفيظ من صفات الله ـ عز وجل ـ لا يعزب عن حفظه الأشياء كلها مثقال ذرة في السماوات والأرض، وقد حفظ على خلقه وعباده ما يعلمون من خير أو شر، وقد حفظ السماوات والأرض بقدرته... والحافظ والحفيظ الموكل بالشيء يحفظه»: لسان العرب: 7/ 441 (مادة حفظ)، المجرد، ص: 54، المغني: 5/ 225 ـ226، المقصد الأسنى، ص: 119 ـ123، الأسماء والصفات، ص: 66.

(12) ساقط من: أ . ب . ج.

(13) ج ـ[على]

والمقيت:

قيل معناه: خالق الأقوات[1].

وقيل معناه: المقتدر[2]/ [3]، قال الشاعر:

«وذي ضغنٍ كففت النفس عنه   وكنت على إساءته[4] مقيتا»[5]/ [113أ]

أي قادرا،

وقيل المقيت/ المقدر[6]. [79ب]

وقيل: هو الشهيد[7].

والمعنى الأول راجع إلى الفعل، والثاني إلى صفة من صفات المعاني وهي [القدرة، والثالث كذلك فإن التقدير بالإرادة، والرابع يرجع إلى العلم، وحظ العبد منه صلة الفقير][8] والقدرة[9] على[10] قهر الظلمة.

---

(1) «وفي أسماء الله ـ تعالى ـ: المقيت... هو الذي يعطي أقوات الخلائق، وهو من أقاته يُقِيتُه إذا أعطاه قوته وأقاته أيضا إذا حفظه»: لسان العرب: 2/ 75 (مادة قوت)، المجرد، ص: 54، المواقف، ص: 335، المقصد الأسنى، ص: 123، الأسماء والصفات، ص: 66.

(2) الإرشاد: المقدر.

(3) «وذهب الفراء إلى أن المقيت المقتدر والمقدر الذي يعطي كل شيء قوته»: لسان العرب: 2/ 75 (مادة قوت)، المجرد، ص: 54، المواقف، ص: 335، المقصد الأسنى، ص: 119ـ123، الإرشاد، ص: 143، الأسماء والصفات، ص: 66، تفسير أسماء الله الحسنى، ص: 48.

(4) د: مساءته.

(5) قاله قيس بن رفاعة وقد روي أنه للزبير بن عبد المطلب عم سيدنا رسول الله ـ ﷺ ـ، لسان العرب: 2/ 76 (مادة قوت).

(6) الإرشاد، ص: 143، الأسماء والصفات، ص: 66، تفسير أسماء الله الحسنى، ص: 48.

(7) «ويقال المقيت الحافظ للشيء والشاهد له»: لسان العرب: 2/ 75 (مادة قوت)، المواقف، ص: 335.

(8) ساقط من: ب.

(9) ساقط من: أ. ب.

(10) ساقط من: أ. ب. ج.

الحسيب:

قيل معناه: معطي الخلائق ما يكفيهم[1]، تقول العرب: أحسبه إذا أعطاه إلى أن قال: حسبي أي كفاني[2]، والاسم على ذلك يرجع إلى الأفعال.

وقيل معناه: محاسب الخلائق[3]، وفعيل مبالغة في ذلك قال الله ـ تعالى ـ: ﴿وَهُوَ أَسْرَعُ ٱلْحَٰسِبِينَ﴾[4]، ويرجع ذلك[5] إلى القول[6] [على ذلك[7]].

وحظ العبد منه: تحقيق العطاء الجزيل، ومحاسبة نفسه قبل أن يحاسب.

الجليل:

قيل معناه: العظيم[8]، ـ وقد سبق تفسيره[9] ـ، والجلالة تشعر بصفات الكمال، والعظمة تشعر بنوع من الكبرياء، يقال: تعاظم، إذا تكبر.

الكريم:

اختلفوا في معناه:

---

(1) «حسيب من أسماء الله ـ تعالى ـ ... هو الكافي، فعيل بمعنى مُفْعِل من أحسبني الشيء إذا كفاني»: لسان العرب: 1/ 310 (مادة حسب)، المجرد، ص: 50، المقصد الأسنى، ص: 123، المواقف، ص: 335، الأسماء والصفات، ص: 47.

(2) أعطى فأحسب أي أكثر حتى قال حسبي، لسان العرب: 1/ 312 (مادة حسب)، المجرد، ص: 50، المواقف، ص: 335، الأسماء والصفات، ص: 47.

(3) قال أبو إسحق في قوله عز وجل ﴿وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ حَسِيبًا﴾ [النساء/ 6] يكون بمعنى محاسبا، انظر: لسان العرب: 1/ 312 (مادة حسب)، الإرشاد، ص: 143، تفسير أسماء الله الحسنى، ص: 49.

(4) الأنعام/ 63.

(5) ساقط من: أ. ب .ج.

(6) الإرشاد ص: 143.

(7) ساقط من: د.

(8) الله الجليل ـ سبحانه ـ ذو الجلال والإكرام جل جلال الله: عظمته...لسان العرب: 11/ 116 (مادة جلل)، الأسماء والصفات، ص: 23، تفسير أسماء الله الحسنى، ص: 50.

(9) الإرشاد ص: 143.

فقال بعضهم: معناه الجواد[1]، ثم فيه/ وجهان: [د224]

أحدهما: أنه/ ذو الجود والكرم، و[2]يرجع ذلك إلى الأفعال[3]. [ج153]

والوجه الثاني: أن يحمل على الاقتدار على الجود[4].

وقيل الكريم: الذي يعفو عن الذنوب بندم ساعة[5].

وقيل الكريم: الذي يعطي قبل السؤال[6].

وإذا حُمل على العفو، فيحتمل حمله على ترك العقوبة، ويحتمل حمله على الإنعام، ـ وقد سبق الإيماء إلى ذلك ـ.

وقيل الكريم: العلي الرتبة[7]، وكرائم الأمور نفائسها.

وحظ العبد منه: لا يخفى[8].

الرقيب:

قيل معناه: العليم الذي لا يعزب عنه شيء، والمراقبة تشعر بعدم الذهول والغفلة ففيه زيادة في الدلالة على لفظ العليم[9].

---

(1) «الكريم من صفات الله وأسمائه، وهو الكثير الخير الجواد المعطي الذي لا يَنْفَدُ عطاؤه وهو الكريم المطلق»: لسان العرب: 12/ 510 (مادة كرم)، المغني: 5/ 212ـ213، المقصد الأسنى، ص: 127ـ128، تفسير أسماء الله الحسنى، ص: 50.

(2) ساقط من: ب . د.

(3) المجرد، ص: 46، المغني: 5/ 212، المواقف، ص: 335.

(4) المواقف، ص: 335.

(5) «الكريم الصفوح»: لسان العرب: 12/ 512 (مادة كرم)، المواقف، ص: 335، الأسماء والصفات، ص: 53.

(6) المجرد، ص: 46، المقصد الأسنى، ص: 127.

(7) المواقف، ص: 335.

(8) الإرشاد، ص: 143.

(9) المجرد، ص: 54، المقصد الأسنى، ص: 128، الإرشاد، ص: 143، الأسماء والصفات، ص: 77.

و[1] قيل معناه: الحفيظ ـ وقد سبق معنى الحفيظ[2] ـ.

وحظ العبد منه: مراقبة خواطر نفسه، ومقابلة ما هو مذموم منها بالإباء والكراهة حتى يمتنع من وقوع أمثالها.

المجيب:

قيل معناه: المجيب[3] الذي يجيب دعاء الداعي، ويُسعف السائل إلى مطلوبه[4]، ويحتمل عوده إلى [القول، ويحتمل عوده[5] إلى] الفعل؛ وهو إعطاء ما سأل السائل.

وحظ العبد منه: إجابة كل داع إلى الخير، والقيام بالخيرات لكل مستحق[6].

الواسع:

قيل معناه: العالم[7].

وقيل معناه: الجواد[8].

---

(1) ساقط من: ب . د.

(2) «في أسماء الله ـ تعالى ـ الرقيب وهو الحافظ الذي لا يغيب عنه شيء فعيل بمعنى فاعل... والرقيب الحفيظ»: لسان العرب: 1/ 424، المجرد، ص: 54، المواقف، ص: 335، الأسماء والصفات، ص: 77.

(3) ساقط من: أ . ب . ج.

(4) «في أسماء الله المجيب وهو الذي يقابل الدعاء والسؤال بالعطاء والقبول ـ سبحانه وتعالى ـ وهو اسم فاعل من أجاب يجيب»: لسان العرب: 1/ 283 (مادة جوب)، المجرد، ص: 54، المقصد الأسنى، ص: 129، المواقف، ص: 335، الأسماء والصفات، ص: 67، تفسير أسماء الله الحسنى، ص: 51.

(5) ساقط من: ج.

(6) الإرشاد، ص: 143.

(7) «الواسع المحيط بكل شيء من قوله ﴿وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْماً﴾ [طه/ 96]، لسان العرب: 8/ 392 (مادة وسع)، المجرد، ص: 54، المقصد الأسنى، ص: 129، الأسماء والصفات، ص: 41».

(8) «الواسع من أسماء الله الكثير العطاء الذي يَسَعُ لما يُسْأَل»: لسان العرب: 8/ 392 (مادة وسع)، المجرد، ص: 54، المقصد الأسنى، ص: 129.

وقيل معناه: الغني[1]، فإن الحاجة تشعر بضيق على المحتاج ونقيض الضيق سعة لا محالة[2].

وحظ العبد منه: التكرّم، وسعة/ الصدر عند السؤال. [225د]

الحكيم:

قيل: هو[3] فعيل من الحكم، فمعناه الحاكم[4] إلا أنه يدل على زيادة المبالغة لبناء فعيل.

وقيل: هو الحكيم[5] من الحكمة[6]، وهي[7] العلم[8] قال الله ـ تعالى ـ[9]: ﴿وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً﴾[10].

والذي أراه، أن مطلق العلم لا يسمى حكمة؛ إذ لا يُسمى من علم الضروريات حكيما، فإذن هو علم ذوي البصائر والفكر[11] والصائبة[12].

---

(1) «السعة: نقيض الضيق... ويقال: أوسع الله عليك أي أغناك... والسعة الغنى والرفاهية»: **لسان العرب**: 8/ 392 (مادة وسع)، الأسماء والصفات، ص: 41، تفسير أسماء الله الحسنى، ص: 51.

(2) الإرشاد، ص: 143.

(3) ساقط من: ب.

(4) «من صفات الله الحكم والحكيم والحاكم ومعاني هذه الأسماء متقاربة... وهما بمعنى **الحاكم**»: **لسان العرب**: 12/ 140 (مادة حكم).

(5) د: الحكمة.

(6) الإرشاد، ص: 144.

(7) أ. ب. ج: هو.

(8) «قيل الحكيم ذوالحكمة، والحكمة عبارة عن معرفة أفضل الأشياء بأفضل **العلوم**»: **لسان العرب**: 12/ 140 (مادة حكم)، المجرد، ص: 48، المغني: 5/ 222، المقصد الأسنى، ص: 130، الأسماء والصفات، ص: 22.

(9) ساقط من: أ. ب.

(10) البقرة/ 268.

(11) ج: الذكر.

(12) أ. ج: الصافية.

وحظ العبد[1] منه: الحكم بالحق[2]، وعلم ما لا يسع جهله من أمور الدين.

الودود:

قيل معناه: الواد[3].

وقيل معناه: المحب[4] [من[5] المحبة]، والمحبة من الله إرادة الثواب للمطيعين، فيرجع إلى/ وصف الذات. [114أ]

وقيل: معناه: الودود كالحلوب[6] معناه المحلوب[7]، والركوب معناه/ المركوب[8]. [154ج]

وحظ العبد منه: محبة أولياء الله ـ تعالى ـ، وإرادة الخير لهم، وأن يكون بحال يحبه الأولياء.

المجيد:

قال الزجّاج[9] ـ[10]: هو الجميل[11] الفعل[12]، فيرجع إلى الأفعال.

---

(1) ساقط من: أ.
(2) ج: بالحكم.
(3) د: الواد وقيل.
(4) «الودود في أسماء الله ـ عز وجل ـ المحب لعباده» المجرد، ص: 51، المقصد الأسنى، ص: 132، المواقف، ص: 335.
(5) ساقط من: أ. د.
(6) أ. ج: كالحلوب قيل.
(7) «الودود من أسماء الله ـ تعالى ـ فعول بمعنى مفعول من الود المحبة، يقال وددت الرجل إذا أحببته، فالله ـ تعالى ـ مَوْدود أي محبوب في قلوب أوليائه» لسان العرب: 3/ 454 (مادة ودد)، المجرد، ص: 51، المواقف، ص: 335، الأسماء والصفات، ص: 79ـ80، تفسير أسماء الله الحسنى، ص: 52.
(8) الإرشاد، ص: 144.
(9) ب. د: الزجاجي.
(10) هو إبراهيم بن السري بن سهل أبو إسحاق الزجاج عالم بالنحو واللغة ولد سنة: 241هـ ببغداد وتوفي بها سنة: 311هـ، من كتبه «معاني القرآن» «الاشتقاق» «خلق الإنسان» «الأمالي»، تاريخ بغداد: 6/ 89، وفيات الأعيان: 1/ 49ـ50، الفهرست، ص: 90ـ91.
(11) تفسير أسماء الله الحسنى، ص: 53، المقصد الأسنى، ص: 133، المواقف، ص: 335.
(12) أ: الفعال، ج: الأفعال.

وقال غيره: المجيد معناه: الجواد، الكثير الأفضال[1]، وأصله من قول العرب: مجدت الماشية، إذا صادفت روضة أنفا[2] خصبة ومرعى حسنا، وأمجدها الراعي إذا [رعى بها[3]] في موضع خصيب[4]، ومنه قولهم: واستمجد المَرْخ[5] والعَفار[6]/ [7]، وعلى هذا يمكن حمله على الفعل، ويمكن حمله على القدرة، ويمكن حمل المجيد على الكريم ويكون فعيلا من المجد، وإطلاق المجد بمعنى الكرم شائع[8]/ [9].

[226د]

الباعث:/

ناشر الموتى يوم الحشر[10].

وقيل: باعث الرسل [إلى الأمم][11]_[12].

---

(1) قال أبو إسحاق معنى المجيد: الكريم. انظر: لسان العرب: 3/ 395 (مادة مجد)، وراجع: المجرد، ص: 47، المغني: 5/ 213، المقصد الأسنى، ص: 133، المواقف، ص: 335، الأسماء والصفات، ص: 40، تفسير أسماء الله الحسنى، ص: 53.

(2) «روضة أُنف بالضم لم يرعها أحد»: لسان العرب: 9/ 14 (مادة أنف).

(3) ب .ج: رعاها.

(4) لسان العرب: 3/ 396 (مادة مجد).

(5) ب: الرخ، د: المَرَح.

(6) د: العقار.

(7) «المَرْخ من شجر النار... شجر كثير الوَرَىَ سريعه في المثل: في كل شجر نار، واسْتمجَدَ المرخ والعَفار أي دهنا بكثرة ذلك، واستمجد استفضل، وقيل العفار الزند وهو الأعلى، والمرخ الزندة وهو الأسفل»: لسان العرب: 3/ 53_54 (مادة مرخ).

(8) ب . ج . د: سائغ.

(9) الإرشاد، ص: 144.

(10) «ومن أسمائه ـ عز وجل ـ الباعث هو الذي يبعث الخلق أي يحييهم بعد الموت يوم القيامة»: لسان العرب: 2/ 117 (مادة بعث)، المجرد، ص: 54، المقصد الأسنى، ص: 133ــ136، المواقف، ص: 335، الأسماء والصفات، ص: 85.

(11) ساقط من: أ.ج.د.

(12) «الوارث صفة من صفات الله ـ عز وجل ـ وهو الباقي الدائم الذي يرث الخلائق ويبقى بعد فنائهم،
==

وحظ العبد من حيث المعنى: إحياء القلوب بالمواعظ، وتبليغ الشريعة للأمة.

الوارث:

الباقي بعد فناء خلقه[1]، والمالك بعد زوال الملاّك، وهو[2] لم يزل مالكا، وإنما حصل لعبيده ملك[3] بتمليكه، فإذا فنوا وانقطع اختصاصهم بقي كل شيء مضافا إلى ملكه من غير نسبة[4] لغيره.

وحظ العبد منه: السعي في الحياة الباقية، قال الله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتَاۢ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾[5].

الشهيد:

بمعنى العليم[6]، والشهادة هي الحضور، وثمرة الحضور الإحاطة بما يحضر لك الحاضر حتى لا يعزب عنه منه شيء[7]، وفيه مبالغة؛ لأنه على بناء فعيل./ [80ب] وحظ العبد منه: إدامة الذكر، وتجنب الغفلة ليكون حاضرا بين يدي

= والله ـ عز وجل ـ يرث الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين أي يبقى بعد فناء الكل ويَفْنَى من سواه فيرجع ما كان ملك العباد إليه وحده لا شريك له»: لسان العرب: 2/ 199 (مادة ورث)، المجرد، 54، الإرشاد، 144.

(1) الإرشاد، ص: 144، الأسماء والصفات، ص: 13.

(2) ساقط من: ج.

(3) ساقط من: د.

(4) المجرد، ص: 56، المقصد الأسنى، ص: 160، المواقف، ص: 336، الأسماء والصفات، ص: 13.

(5) آل عمران / 169.

(6) الإرشاد، ص: 144، الأسماء و الصفات، ص: 46ـ47.

(7) «من أسماء الله ـ عز وجل ـ الشهيد... الأمين في شهادته... وقيل الشهيد الذي لا يغيب عن علمه شيء، والشهيد الحاضر، وفعيل من أبنية المبالغة في فاعل فإذا اعتبر العلم مطلقا فهو العليم، وإذا أضيف إلى الأمور الباطنة فهو الخبير، وإذا أضيف إلى الأمور الظاهرة فهو الشهيد، وقد يعتبر مع هذا أن يشهد على الخلق يوم القيامة»: لسان العرب: 3/ 239 (مادة شهد)، المواقف، ص: 335، المقصد الأسنى، ص: 137، الأسماء و الصفات، ص: 46ـ47، تفسير أسماء الله الحسنى، ص: 53.

الله [ـ عز وجل ـ][1].

الحق:

قيل: معناه واجب الوجود[2]، يقال: حق علي كذا أي وجب[3]، [وقد حق هذا القول[4] أي] وجب[5]،

وقيل: معناه المحق[6]،

فالأول حكم عقلي على وجوده[7]، والثاني يرجع إلى فعله،

وقيل: معنى الحق يرجع إلى صدقه في[8] قوله،

وقد يقال: محق[9] على مظهر[10] الحق[11]،

وقال بعض العلماء: الحق يراد به العدل[12]، وقد تقدم معنى العدل أنه العادل، والتسمية بالمصدر فيه معنى المبالغة؛ لأنه جعل المصدر نفس ذات الشيء، وقد

---

(1) ساقط من: ج.

(2) الإرشاد، ص: 144، الأسماء والصفات، ص: 12ـ13.

(3) «حق الأمر يحِقُ ويحُقُ حقا وحقوقا: صار حقا وثبت... الحق من أسماء الله عز وجل وقيل من صفاته... هو الموجود حقيقة المتحقق من وجوده وألوهيته»: لسان العرب: 10/ 50 (مادة حقق)، المجرد، ص: 46ـ47، المقصد الأسنى، ص: 137، المواقف، ص: 335.

(4) ساقط من: ج.

(5) ب. ج. د: واجب.

(6) المجرد، ص: 46 ـ47، المقصد الأسنى، ص: 338، الإرشاد، ص: 144، المغني، ص: 225.

(7) ب. د: وجده.

(8) «الحق: صدق الحديث والحق اليقين بعد الشك» لسان العرب: 1/ 52، المجرد، ص: 47، المقصد الأسنى، ص: 338، المواقف، ص: 335.

(9) ب: فحق.

(10) ب: مضمن.

(11) المواقف، ص: 335.

(12) الأشعري في المجرد، ص: 46، المواقف، ص: 335.

[227د] تقدم/ حظ العبد من العدل.

الوكيل:

[155ج] معناه:/ المتكفل بمصالح عبيده[1].

وقيل معناه: الموكل إليه تدبير الأمر[2] كله[3]، وعلى هذا يحمل على الاقتدار[4]، فيكون من صفات الذات.

وحظ العبد منه: السعي في حاجة أخيه المسلم.

القوي:

معناه القادر[5].

وقيل: معناه المتين[6].

وقد يقال: فلان قوي بمعنى أنه[7] أيدٌّ شديد القوة، فهو يشير في حق الباري ـ سبحانه ـ[8] إلى كمال الاقتدار؛ حيث لا يعسر عليه شيء من الممكنات.

---

(1) «في أسماء الله ـ تعالى ـ الوكيل: هو المقيم الكفيل بأرزاق العباد، وحقيقته أنه يستقل بأمور المؤكول إليه: لسان العرب: 11/ 734 (مادة وكل)، المجرد، ص: 50، المواقف، ص: 335، الإرشاد، ص: 144، الأسماء والصفات، ص: 87.

(2) ب . ج . د: والامر.

(3) الإرشاد، ص: 144، الأسماء والصفات، ص: 87.

(4) «ووكيل الرجل لذي يقوم بأمره، سمي وكيلا لأن موكله قد وكل إليه القيام بأموره فهو موكول إليه الأمر، والوكيل على هذا القول: فعيل بمعنى مفعول، وتقول اللهم لا تكلنا إلى أنفسنا» لسان العرب: 1/ 736 (مادة وكل)، المقصد الأسنى، ص: 140، المواقف، ص: 335.

(5) المغني: 5/ 206، المقصد الأسنى، ص: 140، المواقف، ص: 335، الأسماء والصفات، ص: 43.

(6) المقصد الأسنى، ص: 140، المواقف، ص: 335، الإرشاد، ص: 144، الأسماء والصفات، ص: 43.

(7) ب . ج . د: أنه أبَدٌ.

(8) ساقط من: أ.

وحظ العبد منه: علو الهمة في الطاعات، وكثرة اكتساب الخيرات.

الولي:

معناه الناصر[1].

وقيل: معناه المتولي أمر[2] الخلائق[3].

وقد[4] يرجع ذلك إلى الفعل، وقد يحتمل عوده إلى القدرة[5].

وحظ العبد: نصـرة الحق، والقيام بمعالم الدين.

الحميد:

فعيل من الحمد، وحمله الأئمة على أنه المحمود،/ والحمد هو الثناء[6]. [115أ]

ولا يمتنع عندي أن يُحمل على حمـده لأوليائـه[7] وثنائـه [علـيهم، وهـذا مـن بـاب الإحسان لعبيده والكرم عليهم؛ إذا أثنى[8]] عليهم بالطاعة الصادرة عـنهم، وإن كـان

(1) «ولي في أسمـاء الله ـ تعالى ـ: الولي هو الناصر» لسان العرب: 15/ 406(مـادة ولي)، المجرد، ص: 54، المقصد الأسنى، ص: 140، الأسمـاء والصفات، ص: 67، تفسير أسمـاء الله الحسنى، ص: 55.

(2) ساقط من: ب.

(3) «المتولي لأمور العالم والخلائق القـائم بهـا» لسـان العـرب: 15/ 406 (مـادة ولى)، المجـرد، ص: 54، الإرشاد، ص: 144، المواقف، ص: 335، الأسمـاء والصفات، ص: 67.

(4) ج . د: وقيل.

(5) «الولي وهو مـالك الأشياء جميعا المتصرف فيها... وكان الولاية تشعر بالتدبير والقدرة والفعـل»: لسـان العرب: 15/ 406ـ407 (مـادة ولى).

(6) «الحميد من صفات الله ـ تعالى ـ وتقدس بمعنى المحمود على كل شيء وهو من الأسمـاء الحسنى، فعيل بمعنى محمود... والحمد والشكر متقاربان والحمد أعمها لأنك تحمد الإنسان على صفاته الذاتيـة وعـلى عطائه ولا تشكره على صفاته، ومنه الحديث الحمد رأس الشكر»: لسان العرب: 3/ 156 (مـادة حمـد)، المجـرد، ص: 54، المقصـد الأسـنى ص: 141، المواقـف ص: 335، الإرشـاد ص: 144، الأسمــاء والصفات ص: 59.

(7) ساقط من: ب.

(8) ساقط من: ب.

ذلك الثناء غير مستحق، [بل لله[1]] الفضل والمنة.

وحظ العبد منه: كثرة الحمد مع الاعتراف بالعجز عن بلوغ المحامد التي تليق بجلاله.

المحصي:

قيل: معناه: العالم[2]، ويمكن صرفه إلى القدرة؛ قال الله[3] ـ تعالى ـ: ﴿عَلِمَ أَن لَّن تُحْصُوهُ﴾[4] ـ[5]؛ أي/ [أن لن[6]] تطيقوه. [228د]

ويجوز صرفه إلى قول الله المنبئ عن عدد كل معدود[7]، وحد كل محدود.

وحظ العبد منه: أن يحصي على نفسه ذنوبه ويعددها، ويندم عليها، ويبالغ في اكتساب الطاعات.

المبدئ المعيد الحي[8] المميت:

لا خفاء بمعانيها[9]؛ فالأول إشارة إلى قدرته على النشأة الأولى[10] أو إلى

---

(1) ب: بالله بل لله.

(2) «وفي أسماء الله ـ تعالى ـ المحصي هو الذي أحصى كل شيء بعلمه فلا يفوته دقيق منها ولا جليل»: لسان العرب: 14/ 184 (مادة حصي)، المقصد الأسنى، ص: 140، المواقف، ص: 335، الإرشاد، ص: 145، الأسماء والصفات، ص: 42.

(3) ب: فحق.

(4) المزمل/ 18.

(5) ﴿عَلِمَ أَن لَّن تُحْصُوهُ﴾ [المزمل/ 18]، أي لن تطيقوه لسان العرب: 14/ 184 (مادة حصي)، المواقف، ص: 335، الأسماء والصفات، ص: 42.

(6) أ: لن، وهو ساقط من: ج.

(7) «الإحصاء العَدُّ والحفظ، وأخفى الشيء أحاط به»: لسان العرب: 14/ 184 (مادة حصي)، المقصد الأسنى، ص: 140ـ306، المواقف ص: 335، الأسماء والصفات، ص: 42.

(8) ب. ج. د: الحي.

(9) الإرشاد، ص: 145.

(10) «في أسماء الله ـ عز وجل ـ المبدئ هو الذي أنشأ الأشياء واخترعها من غير سابق مثال، والبدء فعل الشيء أول»: لسان العرب: 1/ 26 (مادة بدأ)، المجرد، ص: 54 ـ 55، المقصد الأسنى، ص: 142، المواقف، ص: 335، الأسماء والصفات، ص: 74.

الابتداء[1] بالخلق.

والمعيد: إشارة إلى النشأة الثانية، وإلى[2] القدرة عليها[3].

والمحي: خالق الحياة[4].

والمميت: خالق الموت[5]، وفي ذلك إشارة إلى النعمة والقهر.

وحظ العبد من هذه الأسامي قد اتضح فيما سبق.

الحي[6] القيوم:

قيل: معناه: الباقي الدائم[7].

[وقيل: معناه: إقامة الأمور والتدبير فيه يقوّم كل شيء، ولفظ الفعول/ يُشعر بمبالغة [156ج] في تدبير الأمور، وذلك من صفات الأفعال[8]، والأول[9]] يرجع إلى الوجود على

---

(1) «في صفات الله المبدئ المعيد قال الأزهري: بدأ الله الخلق إحياءً ثم يميتهم ثم يعيدهم أحياء كما كانوا قال ـ عز وجل ـ: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي يَبْدَؤُاْ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾ [الروم: 26] وقال: ﴿إِنَّهُۥ هُوَ يُبْدِئُ وَيُعِيدُ﴾ [البروج: 13]. فهو ـ تعالى ـ الذي يعيد الخلق بعد الحياة إلى الممات في الدنيا وبعد الممات إلى الحياة يوم القيامة»: لسان العرب: 3/ 315 (مادة عود)، الأسماء والصفات، ص: 74.

(2) ساقط من: أ. ب.

(3) المجرد، ص: 54ـ55، المقصد الأسنى، ص: 142، المواقف، ص: 335، الأسماء والصفات، ص: 74.

(4) المجرد، ص: 49، المقصد الأسنى، ص: 142، المواقف، ص: 335، الأسماء والصفات، ص: 74.

(5) المجرد، ص: 49، المقصد الأسنى، ص: 142، المواقف، ص: 335، الأسماء والصفات، ص: 74.

(6) ساقط من: أ. ج. د.

(7) المجرد، ص: 55، المقصد الأسنى، ص: 143، المواقف، ص: 335، الأسماء والصفات، ص: 20.

(8) «القيوم والقيام في صفة الله ـ تعالى ـ وأسمائه الحسنى القائم بتدبير أمر خلقه في إنشائهم ورزقهم وعلمه بأمكنتهم، وقال قتادة القيوم القائم على خلقه بآجالهم وأعمالهم وأرزاقهم، وقال مجاهد القيوم القائم على كل شيء، وقال الكلبي: القيوم الذي لا بدء له»: لسان العرب: 12/ 504 (مادة قوم)، المجرد، ص: 55، المواقف، ص: 335، الأسماء والصفات، ص: 48.

(9) ساقط من: ب.

وجه لا يلحقه عدم.

وحظ العبد منه: أن يكون في دعوته المستجابة بحيث يقوِّم الأشياء من الله عند مسألته ويكون عند علو همته[1].

الواجد:

قيل: معناه الغني[2] قال الله ـ تعالى ـ: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ﴾[3].

وقيل: معناه العالِم[4] والأول أظهره.

الماجد:

مداخل للمجيد في المعنى، إلا أن في لفظ المجيد ما يشعر بالمبالغة في المعنى.

[229د] وحظ العبد من الواجد: أن يستغنى به عمن سواه،/

ومن الماجد قد سبق ذكره في المجيد.

الواحد:

المتعالي عن قبول الانقسام[5].

وقيل: معناه الذي لا مثل له[6].

---

(1) الإرشاد، ص: 145.

(2) «وفي أسماء الله ـ عز وجل ـ الواجد هو الغني الذي لا يفتقر»: لسان العرب: 3/ 445 (مادة وجد)، المقصد الأسنى، ص: 143، المواقف، ص: 335، الإرشاد، ص: 145، الأسماء والصفات، ص: 42، تفسير أسماء الله الحسنى، ص: 57.

(3) الطلاق / 6.

(4) المجرد، ص: 55، المغني: 5/ 222، المواقف، ص: 335.

(5) «الواحد هو الذي لا يتجزأ ولا يثنى ولا يقبل الانقسام»: لسان العرب: 3/ 451 (مادة وحد)، المجرد، ص: 55، المغني: 5/ 244، المقصد الأسنى، ص: 144.

(6) «الواحد... لا نظير له ولا مثل»: لسان العرب: 3/ 451، المجرد، ص: 55، الإرشاد، ص: 145.

الصمد:

قيل هو السيد[1] الذي ينتهي إليه السؤدد[2]، قال الشاعر: [الطويل]

«لقد بكر الناعي بخبر بني أسد[3] بعمرو بن مسعود[4] وبالسيد الصمد»[5].

وقيل في السيد: إنه المالك[6].

وقيل: السيد هو[7] الحليم[8]، فسّر ابن عباس: ﴿وَسَيِّداً وَحَصُوراً[9]﴾. قال: سيدا حليما[10].

---

(1) الإرشاد، ص: 145، المجرد، ص: 55، الأسماء والصفات، ص: 58.

(2) «من صفاته ـ تعالى ـ وتقدس... الصمد السيد الذي ينتهي إليه السؤدد»: لسان العرب: 3/ 258 (مادة صمد)، المجرد، 55، المغني: 5/ 210، المواقف، ص: 335، المقصد الأسنى، ص: 144، الأسماء والصفات، ص: 58.

(3) ب: سعد.

(4) كان لامرئ القيس بن ماء السماء نديمان من بني أسد أحدهما خالد بن نضلة والثاني عمرو بن مسعود، فثملا ليلة فراجعا الملك في بعض كلامه فأمر وهو سكران، فحفر لهما حفيرتان في ظهر الكوفة ودفنهما حيين، فلما أصبح استدعاهما فأخبر بالذي أمضاه فيهما فغمه ذلك، وقصد حفرتهما وأمر ببناء صومعتين عليهما... وجعل لهما في السنة يوم بؤس ويوم نعيم. ابن هشام، سيرة النبي ـ ﷺ ـ: 2/ 203.

(5) نسب لسيرة بن عمرو الأسدي يرثي عمرو بن مسعود وخالد بن نضلة، ونسب لهند بنت معبد بن نضلة قالت تبكي عمرو بن مسعود وخالد بن نضلة عميها الأسديين وهما اللذان قتلهما النعمان بن المنذر اللخمي وبنى الغريين اللذين بالكوفة عليهما، ونسب لأوس بن حجر وليس في ديوانه. تاج الدين النحوي، الدر اللقبط من البحر المحيط: 8/ 527، حاشية على البحر المحيط، التفسير الكبير: 32/ 81، ابن السكيت إصلاح المنطق، ص: 49 ، سيرة النبي ـ ﷺ ـ: 2/ 204، ابن النحاس، إعراب القرآن: 5/ 238 ، لسان العرب: 3/ 258.

(6) المغني: 5/ 209.

(7) ساقط من: ب.

(8) المواقف، ص: 335.

(9) آل عمران / 39.

(10) التفسير الكبير: 8/ 39.

وقيل: الصمد هو[1] الذي يصمد إليه جميع[2] الحوائج؛ فصمد إليه كل شيء؛ لأنه[3] خالق كل شيء، لا يستغني عنه شيء[4].

وقيل: الصمد الدائم[5].

وقيل: الصمد الذي لا جوف[6] له.

وحظ العبد منه: السيادة بالدين والتقوى، ودعوته[7] المستجابة، وقصده ربه في كل حوائجه.

القادر، المقتدر[8] المقدور الأول المؤخر الآخر[9]:

[مفهومة[10] المعاني]، فالأول والثاني يرجعان[11] إلى الصفات[12].

والمقدم والمؤخر يرجعان[13] إلى خصوص[14] في الفعل.

---

(1) ساقط من: ج.
(2) ساقط من أ . ج . د.
(3) أ: لان.
(4) «الصمد الذي صمد إليه كل شيء أي خلق الأشياء كلها لا يستغني عنه شيء»: لسان العرب: 3/ 259 (مادة صمد)، المجرد، ص: 55، المغني: 5/ 210، المقصد الأسنى، ص: 335، الأسماء والصفات، ص: 59، أسماء الله الحسنى، ص: 58.
(5) «الصمد الدائم الباقي بعد فناء خلقه: لسان العرب: 3/ 259 (مادة صمد)، الأسماء و الصفات، ص: 59.
(6) «الصمد هو المُصْمَتُ الذي لا جوف له»: لسان العرب: 3/ 258 (مادة صمد)، المواقف، ص: 335، الإرشاد، ص: 145، الأسماء و الصفات، ص: 59.
(7) ب . ج . د: الدعوة.
(8) المواقف، ص: 335، المقصد الأسنى، ص: 145.
(9) ساقط من: أ.
(10) ساقط من: ب.
(11) أ: يرجع.
(12) الأسماء والصفات، ص: 28 ـ 29.
(13) أ: يرجع، وهو ساقط من: د.
(14) المجرد ص: 55، المقصد الأسنى ص: 145، المواقف ص: 336.

و[1]الأول: الموجود قبل وجود خلقه.

والآخر: الباقي بعد فناء خلقه[2].

الظاهر الباطن:

قيل: الظاهر هو[3] [القاهر[4]: يقال: ظهر فلان على فلان إذا/ قهره[5]]. [116أ]

وقيل: الظاهر هو المعلوم بالأدلة[6]،

والباطن المحتجب عن خلقه في الدار الدنيا بموانع خلقها في[7] أعينهم [وأبعدها في أبصارهم[8] ـ[9]].

وقيل: الباطن العالم بالخفيات[10].

---

(1) ساقط من: أ.

(2) المجرد، ص: 43، المغني: 5/ 239، المقصد الأسنى، ص: 146، المواقف، ص: 336، الأسماء والصفات، ص: 11.

(3) ساقط من: أ . د.

(4) «ظهرت على فلان أعَلَوْتُه وغلبته»: لسان العرب: 4/ 526 (مادة ظهر). المجرد ص: 43، المواقف: ص: 336.

(5) ساقط من: د.

(6) «الظاهر من أسماء الله ـ عز وجل ـ ... قيل عرف بطريق الاستدلال العقلي ما ظهر لهم من آثار أفعاله وأوصافه»: لسان العرب: 4/ 523 (مادة ظهر)، المجرد، ص: 43ـ44، المواقف، ص: 336. الإرشاد، ص: 145.

(7) ج: على.

(8) ساقط من: أ. ج .د.

(9) «قيل: هو المحْتَجب عن أبصار الخلائق وأوهامهم فلا يدركه بصر ولا يحيط به وهم»، لسان العرب: 13/ 54ـ55 (مادة بطن)، المجرد، ص: 44، المواقف، ص: 336.

(10) «قيل معناه أنه علم السرائر والخفيات كما علم كل ما هو ظاهر الخلق»: لسان العرب: 13/ 54 (مادة بطن)، المجرد، ص: 44، المواقف، ص: 33، الإرشاد، ص: 145، المقصد الأسنى، ص: 147ـ148، الأسماء والصفات، ص: 35.

وحظ العبد منها: ظهوره[1] على الشيطان الموسوس، واحتجابه على الخلائق بخالص الأعمال.

البر:

فاعل البر[2].

[230د] وحظ العبد منه أن لا يضمر الشر، ولا يؤذيَ الذرَّ[3]، ويبالغ في اكتساب/ طريق [81ب][157ج]النفع، ويشعر لفظ البر بسعة/ الخير/ وكثرته.

التواب:

الذي يرجع إنعامه على من حل عقدة الإصرار من المذنبين، ويرجع إلى التزام الطاعة. وأصل التوبة: الرجوع[4]، يقال: تاب: [ثاب وناب[5]]، وأناب[6] وآب[7]: إذا رجع[8]، فالعبد تواب بتضرعه وسؤاله، والحق تواب بفضله وإحسانه ونواله[9].

المقسط العادل:

يقال: أقسط الرجل إذا عدل، وقسط إذا جار[10]، قال الله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ

---

(1) أ: ظهور.

(2) الإرشاد، ص: 146، المجرد، ص: 55، المقصد الأسنى، ص: 150، المواقف، ص: 336، الأسماء والصفات، ص: 71.

(3) الذّر صغار النمل واحدته ذرة، لسان العرب: 4/ 304 (مادة ذرر).

(4) الإرشاد، ص: 146، المجرد، ص: 55، المقصد الأسنى، ص: 150ـ151، المواقف، ص: 336، الأسماء والصفات، ص: 78.

(5) ساقط من: ب. ج. د.

(6) ج: وأتاب.

(7) ساقط من: ب. ج.

(8) لسان العرب: 1/ 233 (مادة ثوب).

(9) ساقط من: ب.

(10) «المقسط هو العادل يقال أقسط يقسط فهو مقسط إذا عدل وقسطَ يَقْسُطُ يَقْسِطُ فهو قاسط إذا جار فإن الهمزة في أقسط للسلب كما يقال شكا إليه فأشكاه»: لسان العرب: 7/ 377 (مادة قسط)، المقصد الأسنى، ص: 153، المواقف، ص: 336، الإرشاد، ص: 146، الأسماء والصفات، ص: 80.

﴿ٱلۡمُقۡسِطِينَ﴾[1]. وقال: ﴿وَأَمَّا ٱلۡقَٰسِطُونَ فَكَانُواْ لِجَهَنَّمَ حَطَبٗا﴾[2].

وحظ العبد منه ظاهر.

النور:

الهادي[3]، و[4] يكون بمعنى الداعي، فيرجع إلى قول الله[5]،

ويكون بمعنى خالق الهدى.

البديع:

فعيل[6] من الإبداع، فيكون معناه المبدع، وهو من الأسماء الدالة على الفعل[7].

وقيل: معناه: البديع الذي لا نظير له[8] ولا شبيه، فيؤول إلى التنزيه.

الرشيد:

ومعناه: المرشد[9].

---

(1) المائدة / 44.

(2) الجن / 15.

(3) الإرشاد، ص: 146، الأسماء والصفات، ص: 81.

(4) ساقط من: ب . ج . د.

(5) «الهادي.. هو الذي بصّر عباده وعرّفهم طريق معرفته حتى أقرُّوا بربوبيته، وهدى كل مخلوق إلى ما لا بد له منه في بقائه ودوام وجوده»: لسان العرب: 15/ 353 (مادة هدي)، المقصد الأسنى، ص: 157ـ158، المواقف، ص: 336، الأسماء والصفات، ص: 81.

(6) ب: فعل.

(7) البديع المبدع، وأبدعت الشيء اخترعته لا على مثال، والبديع من أسماء الله ـ تعالى ـ لإبداعه الأشياء وإحداثه إياها، وهو البديع الأول قبل كل شيء... فبديع فعيل «بمعنى فاعل مثل قدير بمعنى قادر وهو صفة من صفات الله ـ تعالى ـ لأنه بدأ الخلق على ما أراد على غير مثال تقدمه»: لسان العرب: 8/ 6ـ7 (مادة بدع)، المواقف، ص: 336، الأسماء والصفات، ص: 23ـ24.

(8) الإرشاد، ص: 146، المقصد الأسنى، ص: 158ـ159.

(9) «الرشيد: هو الذي أرشد الخلق إلى مصالحهم أي هداهم ودلهم عليها، فعيل بمعنى مُفْعل» لسان العرب: 3/ 175 (مادة رشد)، المجرد، ص: 56، المواقف، ص: 336، الأسماء والصفات، ص: 81.

وقيل: معناه الموصوف بالعدل في الفعل والصدق في القول[1].

وقيل: هو المتعالي من الدنيات[2] وسمات النقص[3].

الصبور:

فعول من الصبر، والصبر في اللغة أصله الحبس[4]، قال ـ تعالى ـ: ﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ ٱلذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم [بِالْغَدَوٰةِ وَالْعَشِيِّ]﴾[5] ـ[6].

ومعناه في حق الله ـ تعالى ـ تأخير عقوبته عن العصاة إلى الأمد المضروب والأجل المرقوب[7]، وذلك من أحكام تخصيص الإرادة الأزلية[8].

OOOOO

---

(1) المواقف، ص: 336.

(2) أ: الدنيئات، ب: الدنيا.

(3) المجرد، ص: 56، الإرشاد، ص: 146، المقصد الأسنى، ص: 161.

(4) «أصل الصبر الحبس، وكل من حبس شيئا فقد صبرَهُ»: لسان العرب: 4/ 438 (مادة صبر).

(5) ساقط من: أ. ب. د.

(6) الكهف / 28.

(7) «الصبور ـ تعالى ـ وتقدس، هو الذي لا يُعَاجل العصاة بالانتقام»: لسان العرب: 4/ 437 (مادة صبر)، المقصد الأسنى ص: 161، المواقف، ص: 336، الأسماء والصفات، ص: 55.

(8) الإرشاد، ص: 146.

[231د]

فصل: /

[اليدان، والعين، والوجه[1]]

ذهب شيخنا أبو الحسن إلى أن اليدين صفتان سمعيتان[2]،

وإلى ذلك مال القاضي أبو بكر[3] في «الهداية»[4].

واختلف جواب الشيخ [أبي الحسن[5]] [ـ رحمه الله ـ[6]] في العينين والوجه:

فتارة قال[7]: «إنها صفات سمعية»[8] ـ كما قال[9] في اليدين ـ،

وتارة تأول الوجه فحمله على الوجود[10]، وتأول العينين على معنى الإدراك وهو البصر[11].

وذهب غيره إلى تأويل اليدين أيضا، وحمل ذلك على القدرة[12] مع تأويل الوجه والعينين، فلم يثبت بالسمع عنده صفة غير الصفات المتقدم ذكرها من العلم والقدرة

---

(1) العنوان المقتبس من كتاب الإرشاد وهو من وضع المحقق الأستاذ أسعد تميم.

(2) الإبانة عن أصول الديانة، ص: 125ـ146.

(3) الباقلاني.

(4) هو كتاب «هداية المسترشدين» وهو لا يزال مخطوطا، وتوجد منه نسخة بخزانة القرويين بفاس تحت رقم: 962، ونسخة مصورة عنها بالخزانة العامة بالرباط فيلم: 2248 وبها خروم كثيرة وأثر للأرضة مما جعل تحقيقها أمرا متعذرا. ص: 195ـ198

(5) ساقط من: أ. ج. د.

(6) ساقط من: ج. د.

(7) ساقط من: ب. د.

(8) الإبانة، ص: 120ـ122.

(9) ساقط من: ب. ج.

(10) المواقف، ص: 298.

(11) نفسه، ص: 298.

(12) هذا اختيار الجويني في الإرشاد، ص: 146، و الأشعري في المقالات، ص: 521 والبغدادي في أصول الدين، ص: 109 ـ110 والإيجي في المواقف، ص: 298.

والإرادة والحياة والسمع والبصر والكلام.

واحتج القاضي لنصرة مذهب الشيخ[1] بقوله ـ تعالى ـ لإبليس[2]: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[3]، فذكر ذلك في معرض تشريف آدم وتكريمه، وذكر/ لفظ اليدين بصيغة التثنية[4]، فلا وجه لحمل ذلك على الإنعام؛ فإن نعم الله ـ تعالى ـ[5] لا تحصى، [قال الله ـ تعالى ـ[6]]: ﴿وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا﴾[7]. [158ج]

ولا وجه لحمل ذلك على القدرة؛ فإن القدرة الأزلية واحدة[8] لا تعدد فيها، فوجب أن تكون صيغة التثنية لإثبات أمرين هما صفتان سمعيتان./ [117أ]

و[9] اعترض عليه[10] من حمل اليدين على النعمة بأن قال: صيغة التثنية إشارة إلى النعمتين العاجلة والآجلة.

وقد تحمل التثنية على صفتي النعم/ الظاهرة والباطنة. [232د]

ويحتمل نعمتي: النفع والدفع[11] أو نعمتي: إسجاده[12] الملائكة له[13]

(1) أبي الحسن الأشعري.
(2) ساقط من: أ.
(3) ص/ 74.
(4) ساقط من: ج.
(5) ساقط من أ. ب. د.
(6) ساقط من: ب.
(7) إبراهيم / 36.
(8) ساقط من: ج.
(9) ساقط من أ. ب. د.
(10) ب: عليهم.
(11) ب: الدمع.
(12) أ. ج: اسجاد.
(13) ساقط من: ج. د.

وتعليمـه الأسمـاء.

وعلى الجملة فإذا كان للتأويل مجال فالظواهر لا يصح الاستدلال بها في مجال القطع. والـذي يـدل عـلى ذلـك قولـه ـ تعـالى ـ: ﴿أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَٰمًا﴾[1] فذكره بلفظ الأيدي، وليس ذلـك إلا إشـارة إلى الاقتـدار، وذكـر الآيـة منَّة[2] علينا بما خلق لنا[3] مما ننتفع به، ولو جرى على مساق ذلـك للـزم منـه إثبـات صفات عديدة.

وأمـا التعلّـق بذكر ذلك على حكم التشـريف والتخصيص فمعلـوم أن الصـفات التي باعتبارها يصح الفعل للذات متعلقة بآدم حسب تعلقهـا بغـيره مـن المخلوقـات، وإنمـا خـص آدم بذكره ونسبتـه إليـه عـلى حكـم إضـافة التشـريف، كمـا أضـاف المسـاجـد إليـه، وقـال ـ تعـالى ـ[4]: ﴿نَاقَةَ ٱللَّهِ وَسُقْيَاهَا﴾[5][6] مـع أن كـل شـيء [لله ـ عز وجل ـ].

وقد قسم صاحب الكتـاب الإضـافة إلى إضـافة ملـك وإلى إضـافة][7] [تشـريف، كذكر خواص خلقه][8] بلفظ[9] [العبودية ـ والكـل عبيـده ـ][10]، وإضافـة الكعبـة إليه ـ والكل له ـ[11].

---

(1) يس / 70.
(2) ساقط من: أ.
(3) ساقط من: ب.
(4) ساقط من: أ. د.
(5) الشمس / 13.
(6) ساقط من: ب ج.
(7) ساقط من: ب.
(8) ساقط من: ج.
(9) ساقط من: ب.
(10) ساقط من: ب.
(11) الإرشاد، ص: 147.

قال صاحب الكتاب: «**والمختار: حمل اليدين على القدرة، والوجه على الوجود، والعينين على الإبصار**[1]**، ويمكن حمل الوجه على جهة امتثال أمر الله**[2] **ـ**[3] **ـ تعالى ـ، وأما قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾**[4] **ـ**[5]**] فلا وجه لحمل الوجه/ ههنا على صفة؛ إذ لا تختص بعد فناء الخلق بالبقاء**[6] **صفة من صفاته، بل تبقى ذاته وجميع صفاته بعد فناء خلقه**»[7]. [233د]

ومن حمل هذه الظواهر على صفات سمعية[8] لزمه على قود ذلك أن يحمل الاستواء والنزول والمجيء على صفات سمعية[9].

[159ج] وقد يجاب عن هذا الإلزام بأن[10] ذكر الاستواء/ والنزول مخصوصان[11] بزمان، والقديم لا اختصاص له بزمان، فلا يكون[12] حمله على الصفات القديمة، فيجب حمله على أمر متجدد من أفعاله؛ إذ الفعل هو المختص بزمان.

[82ب] ثم أخذ/ بعد ذلك يعتذر عن شروعه في الكلام على أحاديث وآيات فقال: «**كنا على نية الإضراب عن ذلك، وقد ساق الكلام إليه، فنتكلم فيه**»[13].

---

(1) الإرشاد، ص: 146.

(2) نفسه، ص: 148.

(3) ساقط من ب

(4) الرحمان / 25.

(5) ساقط من: أ

(6) ساقط من: د

(7) الإرشاد، ص: 147ـ148.

(8) الأشعري في الإبانة، ص: 120ـ122 والباقلاني في التمهيد، ص: 295ـ298.

(9) الإرشاد، ص: 147 ـ 148.

(10) أ. ب.ج: بأنه.

(11) د: مخصوصيان.

(12) أ: يكون.

(13) الإرشاد، ص: 148.

وإنما اعتذر لأنه غير بابه، والأليق بهذا الكلام أن يذكر عند نفي التشبيه والتجسيم، ونفي الجهات.

فنتكلم على ظواهر وردت في الأخبار والكتاب، ولا بد من إزالة ظاهرها؛ لمخالفتها المعقول، إلا أن الذي نحققه نحن أنه إن بقي [احتمال واحد في اللفظ][1] [بعد إزالة الظاهر][2] [تعين حمله عليه، وإن بقي][3] احتمالان فصاعدا لزم الوقف، ولم يكن ترجيح احتمال[4] جائز على احتمال جائز بالطريق المظنون، فإن ذلك معمول به في الأحكام الشرعية لا في صفات الإله.

فمما يُسأل عنه قوله ـ تعالى ـ: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[5]: قيل منوّر السماوات/ / والأرض[6] وقيل: هادى[7] أهل السماوات والأرض[8]، والقول بأن [118أ][234د] نفس نور السماوات والأرض هو الله كفر[9]، فإذا صح احتمالان جائزان، فلا ترجيح لأحدهما على الآخر، والمحمل المحال يجب نفيه عنه.

والمفهوم من الآية على كل احتمال ضرب المثال[10].

ومما يسأل عنه قوله ـ تعالى ـ: ﴿يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾[11]:

---

(1) ساقط من: ب

(2) ب: [احتمال واحد بعد إزالة الظاهر تعيين حمله عليه].

(3) ساقط من: ب.

(4) ساقط من: أ. ج. د.

(5) النور / 35.

(6) التفسير الكبير: 23/ 225.

(7) ب: هذا في.

(8) التفسير الكبير: 23/ 225.

(9) د: ـ تعالى ـ أكبر.

(10) الإرشاد، ص: 148.

(11) الزمر / 53.

وقرينة التفريط تمنع من فهم الجارحة، فالجارحة في هذه الآية غير ظاهرة من لفظها.

والمراد ـ والله أعلم ـ: ما فرطت في امتثال أمر الله وهو الطريق الذي هدى الله إليه من توحيده وتصديق رسوله[1].

ومما يسأل عنه قوله ـ تعالى ـ: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾[2]: وهذا مما يستغنى عن إيراده؛ فإنه لم يرد الساق مضافا إلى الله ـ تعالى ـ[3] فيحتاج إلى تأويله، وقول العرب: «قامت الحرب على ساقها»[4] لا يفهم منه الساق الذي هو الجارحة[5].

ومما يسأل عنه قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾[6]: وكذلك قوله[7] ـ تعالى ـ[8]: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾[9] ـ[10]: ومن المحتمل في اللغة العربية [أن يقال[11]] : «وجاء أمر ربك»: العدل وقضاؤه[12] الفصل، وليس المراد به/ الانتقال، وهو كقوله ـ تعالى ـ[13]: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَٰنَهُم [مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ][14]﴾[15] فلا يراد به أنه أتى إلى البنيان، وليس هذا من قبيل [160ج]

(1) الإرشاد، ص: 148ـ149.
(2) القلم / 42.
(3) ساقط من: ب. ج.
(4) أ. د: [ساق.
(5) الإرشاد، ص: 149.
(6) الفجر / 24.
(7) ساقط من: ب.
(8) ساقط من أ. ب. ج.
(9) ساقط من أ. ب. ج.
(10) البقرة / 208.
(11) ساقط من: ب.
(12) د: وفصله.
(13) ساقط من: ب.
(14) ساقط من: أ. د.
(15) النحل / 26.

التأويل/ بل لا يظهر في هذا السياق حمل الآيتين على الانتقال. [235د]

وقد أزال الحشوية[1] ظواهر آيات منها قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَهُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُواْ﴾[2]. ومنها قوله ـ تعالى ـ[3]: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ الآية[4] [إلى أن قال: ﴿إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُواْ﴾[5].][6]، فإذا صح لهم إزالة ظاهر الآيتين صح لغيرهم إزالة ظاهر آية الاستواء وغيرها[7].

وأما الأحاديث[8] التي تمسكوا بها فقال صاحب الكتاب: «**هي آحاد لا تفضي إلى القطع، فلو أضربنا[9] [عن جميعها[10]] لكنا مستغنين عن تأويلها، ولكنا نومئ إلى تأويل ما صح من الآحاديث**»[11].

ومقصوده بذكر الصحيح: تقريب الأمر على بعيد القريحة[12]، والتمسك بالأخبار من المحدثين.

فمن الأحاديث الصحاح حديث النزول وهو، ما رُوي [؟!] أن النبي ـ ﷺ ـ قال: (ينزل الله ـ تعالى ـ إلى سماء الدنيا كل ليلة فيقول: هل من مستغفر فأغفر له، و[13] هل

---

(1) يراجع أصول الدين، ص: 73ـ76.
(2) المجادلة / 7.
(3) ساقط من: ب . د.
(4) ساقط من: أ . ج.
(5) المجادلة / 7.
(6) ساقط من: د.
(7) الإرشاد، ص: 149 ـ150.
(8) ب . ج: أحاديث.
(9) أ [ضربنا]
(10) أ ـ د [عنها]
(11) الإرشاد، ص: 150.
(12) ساقط من: ج . د.
(13) ساقط من: أ . ج.

من داع [فأستجيب لـه][1]، و[2] هل من تائـب فـأتوب عليـه)[3]. فـلا وجـه لحمـل النـزول علـى[4] الانتقـال، وتفـريـغ مكـان[5]، وإشغـال[6] غيـره[7]؛ إذ سبق الدليـل[8] على استحالته عليه، فإذا بطل هذا المحمل لاستحالته فتبقى بعد ذلك محامل صحيحة منها:

حمل النزول المضاف إليه على نزول ملائكته، كما أضاف المحاربة إليه، والمراد محاربة أوليائه، وحَذْفُ المضاف وإقامة[9] المضاف إليه مقامه شائع[10] ـ[11].

[236د] ومنها: حمل النزول على ورود أفضاله وإحسانه/ وإسباغ نعمه على عباده.

وقد يطلق النزول في حقنـا على التواضع [من العظيم[12]]، فتصح استعارته للبـاري ـ تعالى ـ[13]؛ إذ لم يعامـل عبيده بحق العظمـة والكبريـاء.

[119أ] وعند ذلك فـلا يتعين له محمل ـ كما/ سبق تقريره ـ، فما[14] بقي فيه[15] مـن المحامـل

(1) ب: فاجبيه.
(2) ساقط من: أ. ج. د.
(3) رواه البخاري: كتاب التهجد أبواب تقصير الصلاة، باب الدعاء في الصلاة من آخر الليل: 1/ 384، حديث رقم: 1145، ومسلم: باب الترغيب في الدعاء والذكر في آخر الليل والإجابة فيه: 1/ 1، حديث: 758، والإمام أحمد في: مسنده: 2/ 264ـ2/ 267، وأبو عوانة في المسند: 1/ 126.
(4) د: إلى.
(5) ب: ما كان.
(6) أ: شعل.
(7) ساقط من: ج.
(8) الإرشاد، ص: 151.
(9) أ. ج. د: اقام.
(10) ساقط من: أ. ج. د.
(11) الخصائص: 2/ 362، الإرشاد، ص: 151.
(12) ساقط من: ب.
(13) ساقط من: د.
(14) أ. ب: فيها.
(15) ساقط من: أ. ب.

أكثر من احتمال واحد[1] من الاحتمالات الجائزة[2]ـ[3].

قال: «**والذي يدل على أن[4] النزول ليس محصورا معناه في الانتقال: [إطلاقه على نزول القرآن [5]][6].**

[وقد سبق القول في معنى نزول القرآن[7]][8]».

ومما يسأل عنه قوله ـ ﷺ ـ/ : (إذا كان يوم القيامة واستقر أهل الجنة في النعيم[9]، وأهل النار [في الجحيم[10]]، وقالت النار: هل من مزيد، فيضع الجبار قدمه في النار، فتقول النار: قط قط)[11]. [161ج]

وإضافة القدم إلى الله [ـ عز وجل ـ[12]] بمعنى الجارحة محال، فلا بد من إزالة الظاهر في أحد اللفظين.

أما لفظ الجبار فيحمل على جبار من العباد، ويتأيد بقوله ـ عليه [الصلاة[13] و]

---

(1) ساقط من: أ.

(2) ساقط من: ج.

(3) الإرشاد ص: 151.

(4) ساقط من: أ. د.

(5) الإرشاد، ص: 151.

(6) ساقط من: ج.

(7) الإرشاد، ص: 151.

(8) ساقط من: ب.

(9) ساقط من: ج.

(10) ساقط من: ب.

(11) رواه البخاري: كتاب التفسير تفسير سورة ق باب قوله: ﴿وَتَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ﴾ [ق/ 30] رقم: 4849، ورواه مسلم في كتاب الجنة، باب النار يدخلها الجبارون، والجنة يدخلها الضعفاء برقم: 2846، والترمذي باب خلود أهل الجنة وأهل النار باب صفة أهل الجنة وأهل النار حديث: 2557، والنسائي، السنن الكبرى: 6/ 468 حديث: 11521ـ11522.

(12) ساقط من: ب. ج.

(13) ساقط من: أ. ب. ج.

[83ب] السلام ـ/ : (أهل النار كل متكبر[1] جبار حظ[2] جعظري جوَّاظ)[3]، ويتأيد ذلك بقول النار بعد أن قالت: (هل من مزيد قط قط) [ـ أي اكتفيت ـ[4]] وهي [لا تتوقف[5]] وتستزيد أي[6] من تعذبه[7] وبه تكتفي، والجعظري في[8] اللفظ: الغليظ، والجواظ[9]: الضخم المختال في مشيته، وقد يحمل لفظ الجبار على الله ـ تعالى ـ[10] فيزال ظاهر لفظ القدم، ويراد به أمة من الأمم، وأضيف ذلك إلى الله [237د] ـ تعالى ـ[11] إضافة ملك[12]./

ومما[13] يتمسك به المجسمة[14] ـ[15] قوله ـ عليه السلام ـ: [(إن الله خلق آدم[16]] على

---

(1) ساقط من: أ.

(2) ساقط من: أ. د.

(3) هو في الصحيحين من حديث حارثة بن وهب الخزاعي بلفظ: (ألا أخبركم بأهل النار، كل عتل جواظ مستكبر)، انظر صحيح البخاري باب {عتل بعد ذلك زنيم}، رقم: 4918، وصحيح مسلم كتاب «الجنة وصفة نعيمها وأهلها»، باب «النار يدخلها الجبارون»، رقم 2853. والجَعْظَرِيّ الجَوَّاظ الجعظريُّ الذي ينتفخ بما ليس عنده جَواظ الكثير اللحم الجاف الغليظ الضخم المختال في مشيته... قال ثعلب الجواظ المتكبر الجافي... وقيل هو الفاجر... وقيل هو الصياح الشرير قال الفراء: يقال للرجل الطويل الجسم الأكول الشروب البطر الكافر: جوَّاظ جعظ «جعظار». انظر: لسان العرب: 7/ 493 (مادة جوظ).

(4) ساقط من: ج.

(5) أ. د. ج: لا تترقب.

(6) أ. ب: الا، ج: الى.

(7) أ: تعبد به.

(8) ساقط من: أ. ب. ج.

(9) أ: الجوا.

(10) ساقط من: د.

(11) ساقط من: ب. ج. د.

(12) الإرشاد، ص: 151ـ152.

(13) ب: ما.

(14) ب: المحسمية.

(15) يقصد بهم: فرقة الحشوية.

(16) ساقط من: أ.

صورته)[1] قال: وهذا الحديث غير مروي في **الصِّحاح**[2].

والحديث صحيح خرجه مسلم[3] وذكر فيه طرقا، **وليس ذكر الصورة إلا في بعض** الطرق.

قال: «**وإن صح فقد نقل**[4] **له بسبب أغفله الحشوية وهو أن رجلا ضرب عبدا له، فقال النبي ﷺ: (إن الله خلق آدم على صورته)**[5]».

قلنا: لا معنى لقوله: «وإن صح»، فإنه قد جرى على شرط الصحيح.

قال أئمتنا: يحتمل أن تكون الهاء في «صورته» عائدة على العبد[6]، *ويحتمل أن تكون* عائدة على آدم[7]، والفائدة فيه أنه لم يردده في أطوار الخلق من نطفة إلى علقة إلى مضغة[8].

ويحتمل أن يعود على الله ـ تعالى ـ، واختاره بعض العلماء[9]؛ لأنه ذكر في بعض روايات الحديث: (إن الله خلق آدم على صورة الرحمان)[10]، والمعنى في ذلك أن

---

(1) رواه البخاري: كتاب الاستئذان باب بدء السلام، رقم: 6227: 3/ 11، ومسلم في كتاب البر، باب: النهي عن ضرب الوجه، حديث رقم: 2612: 4/ 2017.

(2) الإرشاد، ص: 151.

(3) هو الإمام مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري أبو الحسين، حافظ من أئمة المحدثين ولد بنيسابور سنة 204هـ ورحل إلى الحجاز ومصر والشام والعراق وتوفي بظاهر بنيسابور سنة: 261هـ ومن أشهر كتبه «الصحيح» أحد الصحيحين المعول عليهما، تذكر الحفاظ: 2/ 528، وفيات الأعيان: 5/ 194، تاريخ بغداد: 13/ 100.

(4) د: يقال.

(5) خُرّج الحديث سابقا: (انظر: فهرس الأحاديث).

(6) الإرشاد، ص: 153، التفسير الكبير: 1/ 132.

(7) الإرشاد، ص: 153، أصول الدين، ص: 76، التفسير الكبير: 1/ 132.

(8) الإرشاد، ص: 153.

(9) التفسير الكبير: 1/ 132.

(10) الطبراني في المعجم الكبير: 12/ 430، والهيثمي في مجمع الزوائد: 8/ 106، والمتقي الهندي في كنز العمال: 1148ـ1149، والحاكم في مستدركه: 2/ 312ـ319، والرازي في التفسير: 1/ 131.

الصورة تطلق على الصورة الحسيّة وتطلق على القضية المعنوية:

فإنك تقول: ما صورة المسألة؟ وليس المراد بذلك أمرا محسوسا جسمانيا، وتحقيق الفائدة فيه على احتمال إرادة[1] الصورة المعنوية أن الله ـ تعالى ـ[2] عالم قادر مريد حي متكلم، فخلق لآدم[3] العلم والقدرة والإرادة[4] والحياة، والكلام والسمع والبصر، فأعطاه صفات يستدل// بها على صفاته، ويدرك بها نعوت ذاته. [238د][162ج]

وهذا التأويل متجه إلا أن لفظ صورة الرحمان، لم يصح بسنده عند المحدثين، وقد رويت أحاديث هي عند أهل صناعة الحديث من المناكير فلا وجه لذكرها.

ومن جملة ما هذى[5] به الحشوية أخبار في الصوت بأسانيد ضعاف، وقد اغتروا بما ذكره البخاري[6] في كتابه من حديث جابر[7]: (فيناديهم بصوت يسمعه من قرب كما يسمعه من بعد)[8].

(1) ساقط من: د.

(2) ساقط من: أ.

(3) د: في آدم.

(4) ساقط من: أ. د.

(5) ب: حرم، ج: هوا.

(6) هو محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري الجعفي أبو عبد الله محدث حافظ فقيه مؤرخ مشارك في علوم، رحل في طلب العلم إلى سائر محدثي الأمصار وكتب... من تصانيفه «الجامع الصحيح» «التاريخ الكبير» «خلق أفعال العباد»، ولد سنة: 194هـ ومات سنة: 256هـ. تاريخ بغداد: 2/ 4/ 34، شذرات الذهب: 3/ 249ـ255، معجم المؤلفين: 9/ 52ـ53.

(7) هو جابر بن عبد الله بن عمروبن مرام الخزرجي الأنصاري السلمي صحابي من المكثرين في الرواية عن النبي وروي عنه جماعة من الصحابة... غزا تسع عشرة غزوة كانت له في أواخر أيامه حلقة في المسجد النبوي... روى له البخاري ومسلم وغيرهما: 1540 حديثا، وله مسند. ولد سنة: 16ق هـ، وتوفي سنة: 78هـ. انظر: الإصابة: 1/ 212ـ214، أسد الغابة: 1/ 256، الطبقات الكبرى: 3/ 574.

(8) رواه البخاري: كتاب التوحيد، باب قول الله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُۥ﴾ [سبأ:23]: 9/ 251، وراجع: ابن حجر في فتح الباري: 1/ 174.

[120] وهذه غباوة، فإن البخاري/ إنما ذكره ـ وحده دون أئمة الحديث ـ تعليقا، فقال: ويذكر عن جابر بن عبد الله بن[1] أنيس[2] ـ[3] بغير إسناد متصل، فاحترز البخاري من أن يضاف إليه تصحيحه فقال: و«يذكر»؛ لأنه ليس كل مذكور صحيحا، ولم يسم ابن عقيل[4] وهو في سنده ومداره عليه؛ لأنه ليس من شرط كتابه، وتلك عادته في تخريج حديث من لا يكون من شرطه، فيذكر من هو من شرطه ويعرض عن ذكر من ليس من شرطه، خوفا من أن يكون قد وثقه.

وابن عقيل هذا عند أئمة الحديث مضطرب فيه: قال ابن أبي حاتم الرازي في كتاب: «الجرح والتعديل» له: «كان ابن عُيَيْنَة[5] لا يحمد حفظ ابن عقيل» و[6]قال الحميدي[7] ـ[8]: كان سفيان[9] يقول: «ابن عقيل في حفظه

(1) ب.د: أن.

(2) أ. ب. د: أنس.

(3) هو عبد الله بن أنيس أبو يحيى من بني وبرة من قضاعة ويعرف بالجهني، وليس بجهني صحابي من القادة الشجعان من أهل المدينة كان حليفا لبني سلمة من الأنصار ويقال له الجهني والقضاعي والأنصاري والسلمي بفتحتين صلى إلى القبلتين وشهد العقبة وقاد بعض السرايا في العصر النبوي ورحل بعد ذلك إلى مصر وإفريقية، وتوفي بالشام وله أخبار. انظر: الإصابة: 4/ 13ـ14، الأعلام: 4/ 73.

(4) هو عبد الله بن محمد بن عقيل أبو محمد ابن عم النبي ـ ﷺ ـ أبي طالب الهاشمي الطالبي المدني... حدث عن ابن عمر وجابر وأنس وغيرهم، وعنه الثوري وزائدة وفليح... احتج به أحمد وغيره وقال أبو حاتم لين الحديث وقال ابن خزيمة لا أحتج به، لسوء حفظه... مات بعد الأربعين. سير أعلام النبلاء: 6/ 205، وابن أبي حاتم الرازي الجرح والتعديل: 5/ 154.

(5) سفيان بن عيينة بن ميمون الهلالي الكوفي أبو محمد، محدث الحرم المكي من الموالي، ولد بالكوفة سنة107هـ وسكن مكة وتوفي بها سنة 198هـ، كان حافظا ثقة واسع العلم كبير القدر... له «الجامع» في الحديث وكتاب «التفسير». تذكر الحفاظ: 1/ 262 وفيات الأعيان: 2/ 39 ميزان الاعتدال: 2/ 170 الفهرست، ص: 316.

(6) ساقط من: د.

(7) ب: الحميد.

(8) هو عبد الله بن الزبير الحميدي الأسدي أبو بكر: أحد أئمة الحديث من أهل مكة رحل منها مع الإمام الشافعي إلى مصر ولزمه إلى أن مات فعاد إلى مكة يفتي بها، هو شيخ البخاري ورئيس أصحاب ابن عيينة روى عنه البخاري 75 حديثا، وذكره مسلم في مقدمة كتابه. توفي بمكة سنة 219هـ له مسند. تذكرة الحفاظ: 4/ 413، تهذيب التهذيب: 5/ 215.

(9) يقصد به سفيان بن عيينة.

شيء»[1]، وسئل يحي[2] بن معين[3]. عن عبد الله بن محمد[4] بن عقيل فقال: «ليس بذاك[5]»[6] / هذا هو أمثل من تردى[7] عنه هذا الحديث. وعلماء الشريعة في مثل هذا الحديث لا يرون إثبات حكم في واقعة في الفروع به، فكيف يتجاسر العاقل أن يثبت لله ـ تعالى ـ[8] صفة قائمة بذاته مع منافاة المعقول والتزام سمات الحدث؟ [239د]

وقد روي هذا الحديث من طريق عمر[9] بن الصبح عن مقاتل ابن حيان[10] عن ابن الجارود[11]ـ[12].

هذا أيضا سند ضعيف جدا[13]ـ[14] لا يثبت بمثله حكم في باقة[15] بقل، فكيف يحتج

(1) الجرح والتعديل: 5/ 154.

(2) ساقط من: ج . د.

(3) هو يحيى بن معين بن عون بن زياد أبو زكرياء من أئمة الحديث ومؤرخي رجاله، نعته الذهبي بسيد الحفاظ له «التاريخ والعلل» و«معرفة الرجال» و«الكنى والأسماء»، أصله من شرسخ، ولد بقرية نقيا سنة: 158هـ توفي سنة: 233هـ. تذكرة الحفاظ: 2/ 429ـ431، وفيات الأعيان: 6/ 139ـ143، الفهرست، ص: 322.

(4) ج: يحي.

(5) ب: يكاد، ج: بذلك.

(6) الجرح والتعديل: 5/ 154.

(7) أ.ب.د: روي.

(8) ساقط من: أ . ج . د.

(9) ج: عمرو.

(10) هو مقاتل بن حيان بن دوال دُوْر الإمام العالم المحدث الثقة أبو بسطام النبطي البلخي الخراز طوف وجال، كان إماما صادقا ناسكا خيرا كبير القدر صاحب سنة وأتباع، توفي في حدود خمسين ومائة. تذكرة الحفاظ: 1/ 174، سير أعلام النبلاء: 6/ 340ـ341ط 7ـ1990.

(11) أ . ج . د: جارو.

(12) هو أحمد بن علي بن محمد أبو جعفر بن الجارود من حفاظ الحديث من أهل أصبهان، كانت وفاته سنة: 299هـ له «المسند» و«الشيوخ». سير أعلام النبلاء: 14/ 239، معجم المؤلفين: 2/ 19، الأعلام: 1/ 171، تذكرة الحفاظ: 2/ 751ـ752.

(13) ساقط من: ب . ج.

(14) ذكر الحديث بهذا اللفظ الخطيب البغدادي في كتابه: الرحلة في طلب العلم، ص: 114.

(15) ب: باعث.

به في صفات الرب ـ تعالى ـ[1] ؟! هذا مع أن **أخبار الآحاد لو كانت نصوصا غير قابلة** للتأويل وسندها صحيح لم يحتج بها في القطعيات، فكيف **يؤول الأمر**[2] **مع**[3] **هؤلاء** الرعاع إلى العمل بضعيف السند في القطعيات/ [ـ والله أعلم[4] ـ]. [163ج]

OOOOO

(1) ساقط من: أ . ب . ج.

(2) ب . د: لامر.

(3) ب: بعد.

(4) ساقط من: ج.